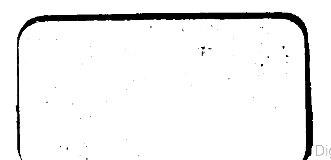


b,

tät zu Tübingen.



Das

Buch Job,

überſetzt und erklärt

von

Dr. B. Welte,
ordentlichem Profeſſor an der katholiſch-theologiſchen Facultät zu Tübingen.

Freiburg im Breisgau,
Herder'ſche Verlagshandlung.
1849.


BIBLIOTHECA BODLEIANA
DOMINUS ILLUMINATIO MEA

Vorrede.

Das Buch Job gehört wie unter die schönsten und anziehendsten, so auch unter die schwierigsten Schriften des alten Testamentes. Es werden daher, so häufig dasselbe auch schon von ältern und neuern Exegeten bearbeitet worden ist, neue Versuche zur richtigen Erfassung seines tiefen Gehaltes im Ganzen und seiner Dunkelheiten im Einzelnen wohl nicht zu befürchten haben, daß sie im Voraus als überflüssig möchten abgewiesen werden.

Die hiemit dem Publikum vorgelegte Uebersetzung und Erklärung des genannten Buches ist ein solcher Versuch, und der Verfasser ist sich bewußt, die bessern und besten Vorgänger aus älterer und neuerer Zeit gebührend berücksichtigt und benützt, und mit Hülfe derselben das richtige Verständniß des Buches, unbeirrt durch herrschende Zeitmeinungen, angestrebt zu haben. Die neuern Auslegungen haben besonders in sprachlicher Hinsicht die Arbeit erleichtert, wogegen die ältern für die Ermittlung des tiefern Gehaltes bessere Dienste leisteten. Anführung und Beurtheilung verschiedener Auslegungen ließ sich ohne Beeinträchtigung der

Gründlichkeit nicht vermeiden, doch fand sie regelmäßig nur da Statt, wo die abweichenden Ansichten entweder dem Urtext gegenüber einige Berechtigung oder durch das Ansehen ihrer Gewährsmänner eine gewisse Bedeutsamkeit zu haben schienen.

Wenn auf das sprachliche Moment vielleicht Manchem ein zu großes Gewicht gelegt zu sein scheint, so ist zu bemerken, daß die sprachlich richtige Auffassung des Buches auch die Bedingung seines richtigen Verständnisses überhaupt ist, bei jener aber noch keineswegs alles ausgemacht ist und über jedem Zweifel steht.

Sollte es als Fehler erscheinen, daß die mystische Auslegung so wenig zum Worte gekommen, so wäre zu erinnern, daß die Anwendung derselben bei einer Schrift, wie das Buch Job, welches der Hauptsache nach eine religionsphilosophische Untersuchung in poetischer Form enthält, nicht nur viel Willkürliches hätte, sondern auch fast unvermeidlich auf Abwege führen müßte, wie schon daraus erhellt, daß die von jeher gemachten dießfallsigen Versuche nirgends mit einander im Einklage stehen. Während z. B. Ephräm zu Kap. 2, 11. bemerkt: **Tres amici Job figuram gessere pontificum, sacerdotum et prophetarum, qui in populo Hebraeorum floruerunt**, sagt Gregor der Große: **Amici vero ejus, qui dum consulunt invehuntur, haereticorum figuram exprimunt, qui sub specie consulendi agunt negotium seducendi (Praef. in Job, c. 17.)**,

wogegen wiederum Duguet meint: Ils (les amis) etoient en cela l'image de Juifs, qui ne comprirent rien non plus que les princes du siècle et les démons, dans la profonde sagesse de Dieu cachée dans la mystère de la croix de son fils (Explication du livre de Job). Ueber die sieben Söhne Job's sagt Ephräm (zu Kap. 2, 11.): Septem filii Job repraesentant antistites Ecclesiæ, Apostolos, Prophetas, miraculorum et curationum dono praeditos, moderatorum adjutores presbyteros et diacones; nach Gregor d. G. dagegen sind sie Sinnbilder der sieben Haupttugenden oder der sieben Gaben des hl. Geistes (Moral. in Job. Lib. I. c. 27). Nach Gregor d. Gr. zu Job 27, 14. sind die vom Hunger geplagten Nachkommen des Frevlers die Haeretici, qui de errantium filiorum praedicatione nascuntur. Quos nequaquam panis satiat; quia dum in sacri verbi pabulo plus quaerunt sentire quam capiunt, semper a viritatis cognitione jejunant, nach Coccejus aber sind sie die Judaei et Pontificii (Päpstler) als sectores propriæ justitiæ ad famem spiritualem i. e. verbi Dei et consolationis penuriam damnati (cf. Schult. ad h. l.). Aus letzterem Falle ersieht man zugleich, wie hier die mystische Auslegung nicht bloß der Kirche, sondern auch ihren Widersachern dienstbar geworden ist. Mag es nun sein, daß manche Exegeten durch Jac. 5, 11. veranlaßt wurden, in Job einen Typus des Herrn zu erblicken, eine specielle Durchführung dieser typologi-

schen Auffassung wird immer auf die größten Schwierigkeiten stoßen, wenn man sich nicht zu exegetischen Gewaltthätigkeiten verstehen will, was freilich von den typologischen Exegeten oft genug geschieht.

Besonders wichtig schien es, überall den Zusammenhang und die Wechselbeziehung des Einzelnen in's Licht zu setzen, und der Verfasser, der dießfalls eher zu viel als zu wenig thun zu sollen glaubte, erwartet Nachsicht, wenn mitunter für gewisse Leser etwa wirklich zu viel geschehen ist.

Im Ganzen dasselbe gilt von der häufigen Berücksichtigung der lateinischen Vulgata.

Einleitung.

§ 1. Person Job's.

Job erscheint in dem biblischen Buche, das seinen Namen trägt, als ein Mann, der noch der patriarchalischen Zeit, aber nicht dem israelitischen Volke angehört, und somit außer dem Bereiche der alten Theokratie steht, wiewohl er noch den wahren Gott kennt und ihm in aller Rechtschaffenheit dient.

Daß nämlich im Buche Job gar Vieles auf die patriarchalische Zeit hinweise, haben die Exegeten längst gesehen und zum Theil aus solchen Hinweisungen sogar den Schluß gezogen, daß dasselbe in dieser Zeit wohl auch entstanden sein müsse. Eine beachtenswerthe Hinweisung solcher Art ist die streng monotheistische Verehrung des einen wahren Gottes, deren Job sich ausdrücklich als einer jener Tugenden rühmt, um welcher willen er ein besseres Schicksal erwartet hätte (31, 26 ff.). Nun weiß man aber, daß die außerhalb der Theokratie lebenden Völker und Volksstämme sich schon so frühe verschiedenartigem Götzendienst ergaben, daß eine bekannte philosophische Perfectibilitätstheorie sogar die historische Sachlage geradezu umkehren und den Monotheismus aus dem Polytheismus als dem frühern und ursprünglichen herleiten zu müssen glaubt. Wirklich zeigt sich auch in der nachmosaischen Zeit außer dem theokratischen Volke nirgends mehr ein anderes, das den einen wahren Gott als solchen kannte und verehrte. Eine weitere Hinweisung jener Art ist das Benehmen Job's als Familienvater. Er erscheint ganz nach Art der hebräischen Patriarchen nicht nur als selbstständiger und unabhängiger Herr seiner Familie, sondern auch als Priester, und bringt Gott regelmäßig für sich und die Seinigen und am Ende seiner Leidensprobe auch für seine Freunde Sühnopfer dar. Endlich erreicht er ein Alter, wie es nur noch in der

patriarchalischen Zeit vorzukommen pflegte, denn er lebte nach seiner Unglücksprobe, wo er jedenfalls schon im reifen Mannesalter stund, noch 140 Jahre (42, 17.). Damit übereinstimmend ist auch die der alexandrinischen Uebersetzung beigefügte Angabe, daß Job im fünften Gliede von Abraham abstamme und einerlei Person mit Jobab sei (42, 17.). Wenn sie auch von einem Christen herrühren sollte [1]), so ist sie jedenfalls älter, als Origenes und zeigt wenigstens, daß man schon in der ersten christlichen Zeit die patriarchalische Periode als die Lebenszeit Job's ansah. Wenn dagegen sein Zeitalter auch in die Richterperiode verlegt wird, so beruht dieß augenscheinlich auf einer schiefen Reflexion [2]).

Daß aber Job außerhalb der alttestamentlichen Theokratie stund und, obgleich dem Monotheismus noch ergeben, doch dem auserwählten Volke nicht angehörte, erhellt schon aus der Angabe, daß er im Lande Uz seinen Wohnsitz gehabt habe. Denn daß dieses Land, sei nun darunter die damascenische Thalgegend Gutha, oder ein Theil von Edom, oder eine östlich von Edom gelegene Gegend gemeint, nach den Berichten des Pentateuchs jedenfalls nie dem theokratischen Volke oder seinen Patriarchen zum Aufenthalte gedient hat, ist bekannt. Dazu kommt, daß weder Job noch seine Freunde der theokratischen Gesetzgebung und Institution gedenken und der Verfasser des Buches, obwohl seine Bekanntschaft damit zuweilen wie unvermerkt durchblicken lassend, jene doch als solche reden läßt, die nichts davon wissen, sowie dann in Folge dessen auch in den Reden Jehova's keine Hinweisungen auf den Mosaismus vorkommen. Es ist daher eine völlige Verkennung der eigenthümlichen Stellung, welche Job in unserem Buch erhält, wenn behauptet wird, dieses Buch sei „die wahre Epopöe des Israelitenthums, in welcher sich die Theokratie auf die reinste Weise abspiegle" [3]). Darum darf

1) Dieß ist jedoch keineswegs so zuverlässig, wie Hirzel meint (Hiob, erklärt ꝛc. S. 253). Er folgert es daraus, daß der letzte Zusatz sich durch seine Anfangsworte als einen christlichen verrathe und ohne Zweifel „alle (Zusätze der LXX) von derselben Hand herrühren;" allein gegen Letzteres spricht schon der Umstand, daß die Bemerkung: ἔτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς συριακῆς βίβλȣ zweimal bald nach einander vorkommt.

2) Cf. Gregor. M., Gloss. ordin.

3) Stud. u. Krit. 1846. S. 160.

aber Job noch keineswegs geradezu als Heide im üblichen Sinne des Wortes bezeichnet und sogar noch von einem heidnischen Ursprunge des Buches Job geredet werden. Denn Job war, von Abraham abstammend (als Bewohner von Uz), der patriarchalischen und Uroffenbarung getreu, monotheistisch in demselben wahren und richtigen Sinne des Wortes, wie das ganze alte Testament, und nicht etwa in einem falschen Sinne, wie z. B. der Islam. Sofern daher unter Heidenthum Abfall von der wahren Religion, Polytheismus und Götzendienst gedacht wird, kann dasselbe auf Job keine Anwendung finden.

In den patristischen Commentaren und von älteren Auslegern wird Job nach dem Vorgange der LXX meistens als König über das Land Uz angesehen; diese Ansicht hat noch vor Kurzem Forster wieder aufs Neue zu begründen gesucht [1]) und zum Theil ziemlich viel Beifall gefunden [2]). Allein viel Neues hat er zu Gunsten derselben nicht vorgebracht, vielmehr hat schon der Jesuit Joh. de Pineda sie längst eben so gut und theilweise noch besser als Forster zu begründen gewußt. Es will nicht weit helfen, wenn Forster das Hauptgewicht darauf legt, daß Job als Richter erscheine (29, 7—25.), und Richten Sache der Könige sei, denn gerade 29, 25. wird Job's Ansehen mit dem eines Königs bloß verglichen. Die Identificirung aber Job's mit Jobab, König von Edom (Gen. 36, 33.), in der alexandrinischen Uebersetzung ist viel zu unsicher, als daß sich etwas auf sie bauen ließe. Andererseits wird Job weder im Prolog noch im Epilog als König bezeichnet und erscheint auch in allen im Buche vorkommenden Reden nirgends als solcher. Von einem untergebenen Volke oder Volksstamme und unumschränkter Herrschaft über sie ist überall keine Rede; das Ansehen, dessen er genießt, ist nirgends ein erzwungenes oder pflichtmäßiges, sondern wird ihm nur wegen seines edlen Charakters und seiner Weisheit zu Theil, die er besonders in den Volksversammlungen an den Tag legt.

1) The Historical Geography of Arabia or Patriarchal Evidences of Revealed Religion. A memoir with illustrative maps etc. By the Rev. Ch. Forster. In 2 Vol. London 1844. II. 62 f.

2) Vgl. Gleiß, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob. 1845. S. 35 ff.

Außer der königlichen Würde schreiben ihm Manche auch die priesterliche zu und berufen sich auf die von ihm vorgenommenen Opferhandlungen. Allein da die Vornahme solcher außerhalb der Theokratie nicht schlechthin nur Priestern zukommt, so kann Job um ihrer willen so wenig als z. B. Abel oder Noa oder Abraham als eigentlicher Priester bezeichnet werden im Gegensatz zu andern als Nicht=Priestern. Das Opfern beweist nur seine patriarchalische Stellung in seiner Familie, in welcher er in geistlichen wie in leiblichen Dingen das alleinige unabhängige Oberhaupt war.

So wenig wie als Priester kann Job als Prophet im eigentlichen und wahren Sinne bezeichnet werden. Denn daß er 19, 25 ff. die Ueberzeugung von der Auferstehung des Leibes ausspricht, worauf man das Hauptgewicht legt, kann ihn so wenig zum eigentlichen Propheten machen, als z. B. die Behauptung, daß nie ein Mensch die göttliche Weisheit finden werde (Kap. 28).

Job erscheint im Prolog und Epilog als einfacher Nomade, unabhängig und wohlhabend, der mit der Viehzucht zugleich auch Ackerbau verbindet nach Art der hebräischen Patriarchen, und dabei nicht weniger als durch seinen Reichthum, durch seine Frömmigkeit und Gottesfurcht sich auszeichnet.

Zwar haben die neuern Exegeten, namentlich die protestantischen, den sittlichen Charakter Job's fast durchweg noch tiefer herabzusetzen gesucht, als dessen Verleumder und Urfeind selbst im Prolog des Buches. Sie beschuldigen ihn nicht nur großer Ungeduld und frechen Widerstrebens gegen die göttlichen Fügungen, sondern legen ihm auch die wildesten Verwünschungen und Gotteslästerungen, Verzweiflung an Gottes Gerechtigkeit und Vorsehung und Neigung und Versuche zum Selbstmord zur Last [1]). Allein sie haben, vom Buche Job selbst sogar abgesehen, die klarsten Aussprüche der hl. Schrift gegen sich, in welchen Job als ein Muster der Frömmigkeit (Ezech. 14, 14—20. Tob. 2, 12. 15.), der Geduld und Gottergebenheit (Jak. 5, 11.) vorgestellt wird. Auf der andern Seite haben die ältern Exegeten den Job meistens so durchgängig in Schutz zu nehmen

1) Selbst Gleiß a. a. O. läßt ihn „ungeduldig und lästerlich reden" (S. 6), „Worte der Verzweiflung sprechen" und „Gottes gerechtes Walten auf Erden läugnen" (S. 14).

gesucht, daß sie nicht einmal ein einziges Wort, das er gesprochen, als tadelhaft gelten lassen wollten, und beriefen sich dafür auf 2, 10. und 42, 7. Allein erstere Stelle spricht gegen ihre Ansicht, denn sie sagt: „in all diesem (sc. bisher Berichteten) sündigte Job nicht mit seinen Lippen," und deutet eben damit an, daß er in dem weiter zu Berichtenden noch unrichtig gesprochen habe. Aehnlich verhält es sich mit 42, 7., wo den Freunden nur gesagt wird, sie haben weniger richtig geredet als Job, womit Job's Rede noch nicht als unbedingt und schlechthin tadellos bezeichnet wird. Das Gegentheil liegt vielmehr in 38, 2., wo unter מִי זֶה nur Job selbst gemeint sein kann und ihm somit Verdunklung des göttlichen Rathschlusses vorgeworfen wird, und in dem eigenen Bekenntnisse Job's 42, 3. 6., wo er jenen Vorwurf als einen gerechten anerkennt und seine Reden bereut. Dieß hat auch bereits Corderius richtig eingesehen, indem er bemerkte: Adde, quod ne quidem omnia, quæ ab ipso Jobo adferuntur ad exactam theosophiæ stateram examinata probentur; qualia sunt illa, quæ ipsemet Deus sub finem disputationis in eo reprehendit, ipseque agnovit et humiliter confessus emendavit [1]). Uebrigens haben die alten Exegeten richtiger gesehen als die vorerwähnten neuern. Das Tadelhafte bei Job liegt nur darin, daß er über eine ihm unbegreifliche göttliche Fügung sich ein Urtheil erlaubt und dieselbe auf eine der göttlichen Weisheit und Güte nicht ganz angemessene Weise beurtheilt hat. Sein durchaus gottergebener Sinn aber erhellt deutlich aus dem Prolog und Epilog und allen jenen Aeußerungen, die sich auf Gottes Erhabenheit, Gerechtigkeit und unergründliche Weisheit beziehen, deren Fügungen sich der Sterbliche mit seinem beschränkten Maaß von Einsicht unbedingt unterwerfen müsse. Die etwas stark ausgedrückte Versicherung, das Leiden nicht verdient zu haben, muß vom Standpunkt des Leidenden aus beurtheilt und eben darum nicht zu sehr urgirt werden. Sie ist im Allgemeinen nur ein ganz natürlicher Ausdruck seines guten Gewissens, sowie auch die Klage über das unverschuldete Leiden und der wiederholte Wunsch, damit verschont worden zu sein, oder davon wieder befreit zu werden. Jene Klage schließt geduldige Ertragung des Leidens und willige

---

1) Praefat. in Job. § 15.

Ergebung in die göttliche Fügung nicht aus, wie denn Job auch selbst diese ausdrücklich betheuert. Und welchem nicht bloß unschuldig, sondern sogar verdienter Maßen Leidenden wird man den Wunsch nach Befreiung vom Leiden sehr verargen oder gar zum Verbrechen anrechnen wollen! Allerdings haben manche Heilige der Kirche in schweren Leiden ausgerufen: Mehr o Herr! Aber welcher Abstand zwischen den Verhältnissen, Umgebungen, äußerlichen Weckungen, Belehrungen, Erleuchtungen und Gnadenmitteln eines in der Kirche stehenden und Job's, der außer dem Bereiche selbst der alttestamentlichen Theokratie befindlich nicht einmal der in ihr wirksamen geistig und religiös erhebenden Anregungen und Kräfte sich freute! Zudem ist wohl zu beachten, daß Job nicht als vollendeter Heiliger, sondern zunächst noch als ein der Prüfung und Läuterung bedürftiger erscheinen soll, widrigenfalls das Leiden den Zweck nicht hätte haben können, der ihm beigelegt wird, und Satan mit seiner Arglist wenigstens in soweit gesiegt hätte, als er nicht bloß unverschuldetes, sondern auch zweckloses Leiden über einen ihm verhaßten Frommen zu bringen gewußt hätte.

In Betreff der Frage, ob Job eine historische oder bloß eine fingirte Person sei, können wir einfach auf Herbst's Einleitung ins A. T. (II. 2. S. 176—179) verweisen, um nicht das dort Gesagte im Wesentlichen wiederholen zu müssen.

§ 2. Gegenstand, Zweck und Plan des Buches.

Zum Gegenstand hat das Buch ein großes Unglück Job's oder vielmehr eine Reihe großer Unglücksfälle, die ihn unvermuthet mitten in seinem Glücke trafen, und auf einmal aus dem Zustand des größten Reichthums und Wohlbefindens in den der herbsten Dürftigkeit und des schwersten Leidens herabbrachten. Die Veranlassung und Ursache, die Zwecke und Erfolge dieses Schicksales und die Art und Weise, wie Job selbst es ansah und ertrug, und wie andere, namentlich seine Freunde, die ihn zu besuchen und zu trösten gekommen waren, es beurtheilten, wird in dem Buche näher angegeben, ersteres einfach berichtend im Prolog und Epilog, letzteres in poetisch anschaulicher Darstellung durch Mittheilung der Reden, die Job und seine Freunde darüber gewechselt, und die zurechtweisende Berichtigung derselben durch Jehova.

Den Zweck des Buches, so sehr er beim ersten Anblick klar zu sein scheint und von den Auslegern auch gern als ganz augenfällig bezeichnet wird, hat man doch auf verschiedene Weise angegeben. Die Ursache scheint darin zu liegen, daß man bei dieser Angabe den sogenannten Prolog und Epilog zu sehr außer Acht zu lassen und bloß die Reden des Buches in's Auge zu fassen pflegt. Dieses Verfahren kann zwar nicht befremden, nachdem mehrere neuere Exegeten sogar jene beiden Abschnitte für spätere unächte Zuthat erklärt haben, aber es hat zu manchen schiefen und bloß halbwahren Ansichten über den Zweck des Buches Anlaß gegeben. Dieß ist z. B. schon bei Gerhard der Fall, wenn er jenen Zweck mit den Worten angibt: Summa totius libri est, an etiam pii a Deo affligantur [1]), und bei Eichhorn, der den „Inhalt des Buches auf die ganz einfache Idee" zurückführt: „es ist menschliche Vermessenheit, über Gottes Absichten in der Regierung der Welt Urtheile zu wagen; und insbesondere die Ursachen vom Glück und Unglück einzelner Menschen erforschen zu wollen" [2]). Denn die Hauptfrage des Buches geht nicht dahin, ob auch Fromme vom Unglück getroffen werden, wiewohl mitunter auch hievon die Rede ist, sondern vielmehr dahin, worin diese Erscheinung ihren Grund habe; und daß jedes Urtheilen über Gottes Absichten in der Weltregierung Vermessenheit sei, wird im ganzen Buche weder behauptet noch angedeutet, vielmehr enthält schon der Prolog ein faktisches Urtheilen dieser Art. — Wenn ferner gesagt wird, der Verfasser habe die Absicht gehabt, „das Ideal eines ohne sein Verschulden leidenden und gegen die Launen des Schicksals kämpfenden Gottesfreundes aufzustellen" [3]), oder er habe „den Versuch gemacht, sich über den gewöhnlichen Vergeltungsglauben zu erheben" [4]); so kann nach dem, was der Prolog berichtet, an Launen des Schicksals in keiner Weise gedacht werden, und daß nicht bloß ein Versuch gemacht werde, sich über den gewöhnlichen Vergeltungsglauben zu erheben, zeigt ebenfalls der Prolog deutlich genug. — Aehnlich verhält es sich mit der Behauptung, daß der

---

1) Vgl. Augusti, Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in's A. T. Leipz. 1827. S. 269.

2) Einleitung in das A. T. Bd. V. S. 114.

3) Augusti a. a. O. S. 267.

4) de Wette, Einleitung in's A. T. 6te Ausg. S. 432.

Verfasser „in Hiob ein Muster der reinsten Tugend, des festesten Glaubens an Gott, der aufrichtigsten und standhaftesten Frömmigkeit, soweit ein schwacher sündhafter Mensch derselben fähig ist, darstellen wolle" [1]), oder daß der Hauptzweck des Buches darin bestehe, ut homines doceat, habita ratione tum humanæ corruptionis, ignorantiæ et debilitatis, tum infinitæ Dei sapientiæ et immensæ majestatis, suis viribus, suæ justitiæ renuntiandum esse, Deo fidem habendum, et cum summa humilitate et reverentia ei sese in omnibus submittendum [2]). Beide Angaben berücksichtigen den Prolog zu wenig und sind schon in sofern ungenügend, als sie gerade die Hauptsache, das Leiden des Unschuldigen, zu wenig hervorheben.

Faßt man das Buch mit all seinen Theilen, wie es im Canon erhalten ist, in's Auge, alle Theile als ursprünglich integrirende Bestandtheile ansehend, so erscheint als Zweck desselben die Nachweisung und Veranschaulichung der Lehre, daß die menschlichen Leiden zwar Folge und Strafe der Sünde seien, aber deßungeachtet auch Fromme treffen, um zu ihrer Läuterung, Erprobung und Heiligung zu dienen, daß aber in den einzelnen Fällen die specielle Ursache und Zweckbeziehung davon zu kennen, der göttlichen Weisheit vorbehalten und menschliches Forschen und Grübeln darnach fruchtlos und vermessen sei. Indem sich der Verfasser dazu mit Ausnahme von ein Paar kurzen historischen Berichten überall der dialogischen Form bedient, läßt er die einzelnen redenden Personen je bestimmte Seiten dieser Lehre, mitunter selbst einseitig hervorheben und durchführen, das Ganze aber zugleich eine solche Gestalt gewinnen, daß jede Schiefheit und Einseitigkeit im Einzelnen (für sich genommen) durch die harmonische Zusammenstimmung des Ganzen berichtigt und ausgeglichen wird. Gleichwie nämlich das Falsche in der Behauptung der Freunde, daß jedes Leiden Sündenstrafe sei, durch den Prolog und die Versicherung Job's, daß er schuldlos leide, aufgehoben wird, so erhält auch Job's eigene Behauptung, daß sich für sein Leiden vom bloß menschlichen Standpunkt aus gar keine

1) Schärer, das Buch Hiob 2c. S. XXI.

2) R. Lowth de sacra poesi Hebraeorium etc. ed. Rosenm. Lips. 1815. p. 371.

Ursache und Zweckbeziehung absehen lasse, durch die Nachweisung sehr wichtiger Zwecke auch unverschuldeter Leiden in den Reden Elihu's ihre Berichtigung, wogegen wiederum das zu weit gehende Fragen und Forschen nach solchen Zwecken im einzelnen Falle durch Hinweisung auf die menschliche Kurzsichtigkeit und die Erhabenheit und Weisheit der göttlichen Weltregierung in den Reden Jehova's als vermessene Anmaaßung zurückgewiesen wird.

Hier erledigt sich zugleich wie von selbst eine schon von den ältern Exegeten vielbesprochene und verschieden gelöste Frage, ob nämlich alle Theile des Buches in gleicher Weise canonische und göttliche Dignität haben. Die Antwort, die schon Augustin giebt, ist nicht ganz befriedigend. Er sagt: Non pro authoritate divina istam sententiam recipiendam esse existimo, non enim eam ipse Job enuntiavit, — — sed unus ex amicis ejus, qui dicti sunt consolatores malorum omnes et divina sententia reprobati sunt — — quod non ideo dixerim quia illi amici a Domino reprobati et ab ipso sancto Dei servo merito culpati nihil veri loqui potuerunt, sed quia non omnia quæ loquuti sunt vera putanda sunt. Quamvis enim adversum Job nihil verum dixerint, potest tamen etiam ex eorum verbis aliquam sententiam in testimonium veritatis assumere, qui novit sapienter discernere [1]). Auf Grund dieser Aeußerung bildete sich nachher leicht die Ansicht, verba amicorum Job non habere authoritatem Scripturæ sacræ [2]), und dann die noch weiter gehende, Job selbst rede zuweilen in persona hominis, qui sit absque gratia et cognitione Dei [3]). Allein abgesehen davon, daß solche Ansichten das bekannte Decret der Trienter Synode [4]) gegen sich haben, beruhen sie auch schon an sich auf einer nicht ganz richtigen Auffassung des Buches selbst. Dieses enthält nämlich, dem vorhin Bemerkten zufolge, größtentheils Streitreden, die einander bekämpfen und darum nicht durchweg lauter Richtiges enthalten können. Was aber in ihnen schief und unrichtig ist, wird theils durch sie selbst, theils

1) Contra Priscill. et Origen. c. g. Tom. VIII. p. 617.

2) Estius, annotationes in praecipua ac difficilora sacræ scripturæ loca. Duaci 1621. p. 191.

3) Cf. Pineda, comment. in Job. 9, 22.

4) Sess. IV. de canonicis scripturis.

durch den Eingangs- und Schlußbericht des Buches als solches wirklich hingestellt und kann daher keinen Grund mehr abgeben, einzelnen Theilen des Buches die canonische Dignität abzusprechen. Als einheitliches Ganzes von einem und demselben Verfasser herrührend, kann dieses ohnehin nicht theils heilig, theils profan sein, sondern muß durchweg in allen seinen Theilen canonische Dignität haben.

Daß das Buch ein planvolles einheitliches Ganzes sei, ist allgemein anerkannt. Der Plan selbst aber ist durch das vorhin Gesagte schon einigermaßen angedeutet. Zuerst nämlich wird der Leser über das Ganze orientirt und mit dem göttlichen Rathschlusse in Bezug auf Job und den Absichten und Zwecken des über ihm verhängten Schicksals bekannt gemacht. Dann erscheint Job selbst von drei Freunden besucht und mit ihnen über die Ursachen seines Leidens sich besprechend, wobei jedoch weder er noch sie den im Prolog dargelegten göttlichen Rathschluß kennen, und daher auch zu keinem befriedigenden Ergebnisse kommen. Während Job sich keiner Schuld bewußt ist, behaupten jene, er habe sein Leiden durch Sünden verdient und lassen erst nach vielen und heftigen Gegenreden von ihm ab, nachdem sie alle Hoffnung verloren, ihn von der Richtigkeit ihrer Behauptungen zu überzeugen. Endlich mischt sich ein vierter Freund Job's in den Streit, der sich gegen ihn etwas schonender als die drei andern benimmt, und ihm namentlich zu zeigen sucht, daß auch unverschuldete Leiden nicht schlechthin unbegreiflich seien, sondern gar wichtige Zwecke haben können. Damit aber der Mensch im einzelnen Falle nicht zu ängstlich nach den Ursachen derselben forsche, erscheint zuletzt Jehova selbst und schlägt den Streit nieder durch ausführliche Nachweisung seiner Macht und Weisheit in den Erscheinungen der äußern Schöpfung. Dadurch wird Job zu der Einsicht gebracht, daß er vermessen über Gottes Anordnungen geurtheilt habe, bereut dieß und bittet um Vergebung. Solche wird ihm auch alsbald zu Theil und dazu seine frühere Gesundheit wieder, und er wird mit doppelt so großem irdischen Besitze gesegnet, als der verlorene gewesen war. Dieses Letztere wird in schlichter Prosa im Epilog beschrieben, entsprechend dem einfach historischen Berichte über die Verhängung der Leidensprobe im Prologe. — Eine in's Specielle gehende Zergliederung und Skizzirung des Buches scheint hier der nachfolgenden Erklärung gegenüber unnöthig.

§ 3. Form des Buches.

Das Buch Job besteht seinem größten Theile nach aus einer Reihe von Unterredungen zwischen Job und seinen Freunden, auf welche eine zurechtweisende Rede Jehova's folgt. Den Unterredungen voran steht eine im schlichten Erzählungston abgefaßte Einleitung und ein in gleicher Weise abgefaßter Schluß folgt auf dieselben. Die Reden sind durchweg poetisch und rhythmisch, während Einleitung und Schluß prosaisch abgefaßt sind. Letztere werden gewöhnlich Prolog und Epilog genannt, welche Benennung zwar in der vor einiger Zeit ziemlich beliebten Auffassung des Buchs als eines Drama's ihren Grund hat [1]), aber immerhin beibehalten werden mag, auch wenn man das Buch nicht für ein Drama hält, weil sie ja nicht etwas bloß den Dramen eigenthümliches bezeichnet.

Als ein Drama läßt sich aber das Buch Job nicht mit Recht ansehen. Denn zu einem Drama gehört nicht bloß Unterredung, sondern auch Handlung, von welch' letzterer es ja sogar den Namen hat [2]). Obgleich daher unter den Protestanten selbst Männer, wie Beza, Coccejus, Gerhard, Mercer, Lavater, im Buche Job ein Drama anerkannten und es nach Art einer griechischen Tragödie in einen Prolog und Epilog und mehrere Acte (Beza gerade in fünf Acte) und diese wieder in Scenen zerlegten, so ist man doch von dieser Auffassungsweise wieder ziemlich abgekommen. Wenn man sich an die Bestimmungen hält, welche die moderne Poetik vom Drama giebt, so kann das Buch Job nicht als ein solches betrachtet werden [3]); aber auch Aristoteles würde es nicht als ein solches anerkennen, weil der wesentlichsten Anforderung, die er an ein Drama stellt, im Job nicht genügt wird [4]), denn auch er kennt kein Drama ohne Handlung. Es war daher verkehrt, das Buch Job, was

1) — — Cum res jam diu constituta sit et praejudicata, et poëma hoc apud eruditos fere omnes et habeatur et appelletur dramaticum. Rob. Lowth, de sacra poesi Hebraeorum praelectiones etc. ed. Rosenmüller. Lips. 1815. p. 373.

2) — — ὅθεν καὶ δράματα καλεῖσθαί τινες αὐτά φασιν ὅτι μιμοῦνται δρῶντας. Aristot. de arte poetica. c. 3.

3) Vgl. Eichhorn, Einleitung in's A. T. V. 138 ff.

4) Cf. de arte poetica. c. 3. 14. 15. 24.

seinen ästhetischen Charakter angeht, mit dem griechischen Drama auf gleiche Linie zu stellen.

Nicht weniger verkehrt aber auch, es mit Lichtenstein und Ilgen [1]) für ein Epos anzusehen, wie neulich wieder geschehen ist [2]). Aristoteles würde so wenig als unsere moderne Poetik zugeben, daß im B. Job den Anforderungen an ein Epos genüge geschehe. Eine bloße Reihe von Dialogen über einen und denselben Gegenstand, in was immer für einen Rahmen eingefaßt, bildet auch nach ihm noch kein Epos. Das Buch Job läßt sich in der That noch weit weniger unter den Gesichtspunkt eines solchen bringen, als z. B. der Pentateuch, bei dem doch der Versuch dazu mit Recht wenig Anklang gefunden hat [3]), und bereits als abgethan betrachtet werden kann.

Es erscheint überhaupt unpassend, das Buch Job in irgend eine Rubrik der aristotelischen oder modernen Poetik einreihen zu wollen, weil es doch in keine recht paßt, und überflüssig, weil für das Verständniß des Buches nichts damit gewonnen wird. Ob man es für ein Drama oder ein Epos oder eine andere Dichtungsart ansehe, ist für die exegetische Ermittlung seines Gehaltes ziemlich gleichgültig, vorausgesetzt, daß man bei derselben die beliebig statuirte Form nicht als maaßgebend für den Inhalt selbst betrachte. Ohne ein künstlerisches Product irgend einer bestimmten Art liefern zu wollen, bedient sich der Verfasser eben derjenigen Form, die sich ihm zur Darstellung seines Gegenstandes von selbst als die zweckmäßigste darbot.

§ 4. Verfasser und Zeitalter.

Ueber den Verfasser des Buches Job sind sehr verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Die ältern Ausleger halten großen Theils Job selbst für solchen und sind meistens der Ansicht, er habe das Buch in syrischer oder arabischer Sprache geschrieben und Moses habe es in die hebräische übersetzt [4]). Andere dagegen halten Moses nicht für den Uebersetzer, sondern für den Verfasser selbst, wie schon

1) Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 139.
2) Studien und Kritiken. Jahrg. 1846. Heft 1. S. 160.
3) Vgl. Welte, Nachmosaisches im Pentateuch. S. 74 ff.
4) Cf. Pineda, praefat. ad comment. in Job p. 7.

die Talmudisten [1]). Außerdem wird es auch den Freunden Job's [2]) und insbesondere dem Elihu [3]) zugeschrieben; auch David [4]), Salomo [5]), Jesaja [6]) und selbst Daniel [7]) sind als Verfasser bezeichnet worden. Die neuern Ausleger verzichten darauf, einen bestimmten Verfasser auszumitteln und setzen die Entstehung des Buches etwas unbestimmt, bald in die salomonische Zeit [8]), bald in die spätere Zeit des hebräischen Königthums [9]), bald in die exilische [10]), bald in die nachexilische Zeit [11]).

Der Inhalt des Buches bietet keinen sichern Anhaltspunkt zur Entscheidung dar, obwohl er häufig als solcher benützt wird; denn in der Vertheilung von Glück und Unglück an die Einzelnen mußte sich von jeher ein gewisses Mißverhältniß zwischen den äußern Schicksalen und der innern Sittlichkeit bemerklich machen und zum Nachdenken über die Ursachen auffordern. Man hat daher gewiß nicht gerade allgemeine Unglückszeiten Israels oder große nationale Unfälle nöthig, um eine Schrift, wie das Buch Job, daraus zu begreifen, zumal dieses ohnehin nur mit einer einzelnen Person und ihrem besondern Unglücke sich beschäftigt. Aber selbst allgemeine Unfälle und Unglücksperioden sind in der Geschichte Israels nichts Seltenes, und daher das Zeitalter des Buches, selbst wenn es un=

---

1) Baba bathra, fol. 14 b. — cf. A. Schultens, liber Jobi etc. Praefat. — v. Autenrieth, über das Buch Hiob. Tübingen 1823.

2) Nicetæ Caten. prooem.

3) Lightfoot. Opp. I. 24. 177.

4) Neumann, Beitrag zur Charakteristik des Buches Hiob. Breslau 1816. S. 14.

5) Cf. Calmet. Comment. V. 305. sq. — Augusti, Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in's A. T. Leipz. 1827. S. 262.

6) Codurcus, Scholia seu annotat. in Jobum. Praef.

7) Vgl. Augusti, Einleitung in's A. T. S. 263.

8) Justi, Hiob. Neu übersetzt. Kassel 1840. S. 26. — Vgl. Herbst, Einleitung in's A. T. 2. Thl. 1. Abth. S. 187.

9) Ewald, das Buch Job S. 62.: — „im Anfange des siebenten Jahrhunderts.“ — Vgl. Herbst, Einleitung in's A. T. Thl. 2. Abth. 2. S. 197.

10) Cf. Sentimens de quelques theologiens de Hollande sur l'histoire critique etc. p. 184.: l'auteur de ce livre peut avoir vecu au comencent de la captivité. — Schärer, das Buch Hiob ꝛc. S. XXXVI. XLIX.

11) Vatke, die Religion des A. T. I. 563. — „im Verlauf des fünften Jahrhunderts.“

zweifelhaft durch solche veranlaßt worden wäre, dadurch noch keineswegs bestimmt, oder mit Rücksicht darauf leicht bestimmbar.

Es bleibt daher nur noch die formelle Beschaffenheit und der poetische Charakter des Buches übrig. Dieser aber ist von der Art, daß man seine Entstehung nur aus der Blüthezeit der hebräischen Literatur begreifen kann. Keine im alttestamentlichen Canon vorliegende Schrift kann in Absicht auf kunstvolle Anlage, einheitliche Behandlung und Durchführung eines großartigen Grundgedankens, und ästhetische Schönheit und Vollendung bis in's Einzelnste, dem Buche Job gleichgestellt werden. Gleichwie aber dieß allgemein anerkannt ist, so ist auch unbestritten, daß die Blüthezeit der hebräischen Literatur und namentlich der hebräischen Poesie in die davidisch-salomonische Periode falle, und dadurch gewinnt die Ansicht, daß unser Buch eben aus dieser Periode herrühre, wenigstens einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Jedenfalls kann es nach 1 Kön. 5, 11. (Vulg. 3. Reg. 4, 31.) damals nicht an Männern gefehlt haben, die zu einer solchen Leistung Bildung und Geist genug besaßen.

Läßt sich aber schon das Zeitalter des Buches bloß mit Wahrscheinlichkeit bestimmen, so erscheint es vollends als vergebliche Mühe, die Person des Verfassers ausfindig machen zu wollen, zumal nachdem die vielen und verschiedenartigen Versuche zu diesem Zwecke sämmtlich mißlungen sind. Schon Natalis Alexander sagt dießfalls nicht mit Unrecht: In tanta ergo opinionum de auctore libri Job varietate consultius est, nihil asserere, nisi incertum esse, a quo scriptus fuerit; quum neque ex scriptura neque ex traditione, nec firmis ullis rationibus probari possit, quis sit illius auctor. Proinde concludamus cum s. Gregorio M. Praef. in Job, c. 1. quis haec scripserit, valde supervacue quaeritur; quum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui haec scribenda dictavit. Ipse scripsit, qui et illius operis inspirator extitit, et per scribentis vocem imitanda ad nos ejus facta transmisit. Si magni cujusdam viri susceptis epistolis legeremus verba, eaque, quo calamo fuissent scripta, quaereremus; ridiculum profecto esset, si non Epistolarum Auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa

fuerint, indagare studeremus. Quum ergo rem cognoscimus, ejusque rei Spiritum sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus, nisi legentes literas de calamo perscrutamur? [1])

§ 5. Exegetische Hülfsmittel.

Das Buch Job hat von jeher ungeachtet seiner Schwierigkeiten und vielleicht gerade wegen derselben sehr zahlreiche Bearbeiter gefunden. Als die besten und brauchbarsten Auslegungen lassen sich bezeichnen:

I. Unter den Sammelwerken:

Die **griechische Catene** des **Nicetas**, Metropoliten von Heraklea, zum erstenmal herausgegeben von **Paulus Comitolus** in lateinischer Uebersetzung. Lyon 1586. Venedig. 1587; dann von **Patricius Junius** im griechischen Urtexte mit latein. Uebersetzung zur Seite, unter dem Titel: Catena Graecorum Patrum in beatum Job, collectore Niceta, Heracleæ Metropolita, ex duobus Mss. Bibliothecæ Bodlejanæ codicibus etc. Lond. 1637. Sie enthält Erklärungen von 22 griechischen Vätern und Kirchenschriftstellern, besonders viele von Chrysostomus, Polychronius und Olympiodorus, den angesehensten Exegeten der Griechen.

Biblia magna commentariorum literalium *Joannis Gagnaei, Guillelmi Estii, Emmanuelis Sa, Joannis Menochii* et *Jacobi Tirini.* Adeo erudite et integre sacram Scripturam exponentium, ut quæ in uno, quoad sensum et varias versiones, possent desiderari, in alio reperiantur etc. Cura et labore *Joan. de la Haye* etc. Paris 1643. Job. Tom. II.

Critici sacri sive clarissimorum virorum in sacrosancta utriusque foederis Biblia doctissimæ annotationes atque tractatus theologico-philologici etc. Lond. 1660. Job. Tom. III. Francof. ad M. 1696. Job. Tom. II.

Synopsis Criticorum aliorumque Scripturæ sacræ interpretum et commentatorum summo studio et fide adornata indicibusque necessariis intructa a *Matthaeo Polo,* Londinensi. Francof. ad M. 1678. 1694. Job. Vol. II.

1) Histor. Eccles. vet. Test. I. 502. Bingii ad Rhenum 1785.

Scripturae Sacrae Cursus completus, ex commentariis omnium perfectissimis ubique habitis et a magna parte episcoporum nec non theologorum Europæ catholicæ universim ad hoc interrogatorum, designatis, unice conflatus etc. Paris. 1839—1848. Job. Tom. XIII. et XIV.

II. Unter den Commentaren vor Allem die patristischen, nämlich von

Ephräm Syrus, im 2ten Bande der römischen Ausgabe seiner Werke; der syrische Text mit lateinischer Uebersetzung und verschiedenen beigefügten Scholien ist von dem Jesuiten Petrus Benedictus besorgt. Rom 1740.

Aurel. Augustin., Annotationum in Jobum liber unus. T. III. P. I. ed. Maur. Paris. 1683. — Uebrigens klagt schon Augustin selbst (Retract. L. II. c. 13) darüber, daß diese Schrift durch die Abschreiber sehr verderbt worden sei.

Philippi Presbyterii in historiam Job commentariorum Libri III. ad Nectarium Episcopum.

Gregorii Papæ libri Moralium, sive expositio in librum beati Job. In der Mauriner Ausgabe seiner Werke (Veneb. 1744) im ersten Bande. Die ausführlichste, gehaltvollste und geistreichste, wiewohl vorherrschend mystische Auslegung des Buches; weil jedoch der große Kirchenlehrer der biblischen Ursprachen unkundig und bloß an die lateinische Uebersetzung angewiesen war, so ist ihm die Ausmittlung des buchstäblichen Sinnes nicht selten mißlungen.

Auch unter dem Namen des hl. Hieronymus existirt ein Commentarius in Jobum (cf. Opp. ed. Joh. Martian. Tom. V. p. 678 sq.), allein derselbe ist nur ein von Beda verfaßtes Excerpt aus dem Commentar des Philippus Presbyter. Der von Hieronymus selbst geschriebene Commentar zum Job (cf. ad Amos 5, 19.) hat unsere Tage nicht erreicht.

Die nachherigen Auslegungen des Buches von mittelalterlichen und scholastischen Theologen, wie Rhabanus Maurus, Rupert von Deutz, Peter von Blois u. A., zeigen keine große Selbstständigkeit, sondern wiederholen meistens nur, was in den patristischen Commentaren niedergelegt ist, etwa in angemessener Verarbeitung für ihre Zeit. Selbstständige exegetische Leistungen lagen über-

haupt nicht im Geiste dieser Zeit und zur Erzielung genügender Gründlichkeit und Sicherheit in solchen fehlte es meistens an näherer Kenntniß der biblischen Grundsprachen, namentlich der hebräischen. Erst als für letztere seit dem 13ten Jahrhundert auf den Universitäten eigene Lehrstühle errichtet wurden, kam auch für die biblische Exegese eine bessere Zeit. Nik. von Lyra ist nicht mehr der erste, in dessen biblischen Arbeiten sich hebräische Sprachkenntnisse zeigen, und das bekannte Si Lyra non lyrasset etc. dient zum Beweise, daß man nicht erst im 3ten Decennium des 16ten Jahrh. bei der biblischen Exegese auf die Urtexte zurückzugehen angefangen habe. Noch im 16ten Jahrh. erschienen ausgezeichnete Erklärungen des Buches Job, namentlich von

Didacus a Stunica (auch Astunica u. de Zuniga), Salmanticensis Eremita Augustinianus. In Job Commentaria, quibus triplex ejus editio, vulgata Latina, Hebraea, Graeca Septuaginta interpretum, nec non et Chaldaea explicantur et inter se cum differre hæ editiones videntur conciliantur, et praecepta vitæ cum virtute colendæ literaliter deducuntur. Toleti 1584. Romæ 1591; und von

Joannes de Pineda, soc. Jesu, Commentariorum in Job libri tredecim in duos divisi tomos, variis capitibus, doctis colloquiis et alternis certaminibus ornatos etc. Madriti 1597. Die Vortrefflichkeit dieses Commentars erhellt zum Theil schon aus den vielen Auflagen, die derselbe in kurzer Zeit erlebte (Cöln 1600. 1605. Antwerp. 1609. Vened. 1619. Paris 1631. Cöln 1685. Lyon 1701. Vened. 1710. Cöln 1733 ꝛc.), zum Theil und noch mehr aus den anerkennenden Urtheilen von ganz competenten und keineswegs partheiischen Gelehrten, von denen wir nur Alb. Schultens nennen, den bedeutendsten Ausleger unseres Buches auf protestantischer Seite. Er sagt (Praef. in lib. Job): Inter Commentatores Pontificios instar omnium magnus apud suos, apud nos quoque, quibus ubique virtus laudatur, *Joan. de Pineda*, Hispalensis, S. J. Theologus idem et Literator eximius, qui II volum. in Fol. completissimum dedit commentarium, in quo omnes fere veterum et recentiorum, e communitate praesertim Romana, explicationes summo judicio et ordine percensuit, atque exactissima trutina pensavit.

Einige Zeit nachher erschien von Caspar Sanchez (Sanctius) ein ebenfalls sehr guter und noch jetzt brauchbarer Commentar zum Buche Job: Casparis Sanctii, Centumputeolani, e societate Jesu Theologi, etc. in librum Job commentarii cum paraphrasi. Lugd. 1625. Antwerp. 1712. und bald darauf

Balthas. Corderii e soc. Jesu Job elucidatus. Antwerp. 1646. 1656., auch in den vorerwähnten Cursus completus aufgenommen. Das hier (p. 221) ausgesprochene Urtheil: Quidquid probatissimi antea commentatores, et praecipue eruditus Pineda, in Job elucubraverant, sedulo lustraverat Corderius; quidquid veræ scientiæ sanaeque critices in iis sparsum erat, peritus elicuit ac suum fecit, ist keine übertriebene Lobpreisung.

Auf protestantischer Seite haben schon Bugenhagen, Bucer, Oecolampadius, Calvin, Victorin Strigel u. A., die in Rosenmüller's Scholien verzeichnet sind (P. V. p. XXIII. sq.), um die Erklärung des Buches Job sich verdient gemacht. Besondere Erwähnung verdient Albert Schultens: Liber Jobi cum nova versione ad Hebraeum fontem et commentario perpetuo, in quo Veterum et Recentiorum Interpretum cogitata praecipua expenduntur: genuinus sensus ad priscum linguæ genium indagatur, atque ex filo, et nexu universo, Argumenti nodus intricatissimus evolvitur. Lugd. Bat. 1737. Rosenmüller sagt (l. c. p. XXXVI.) mit Recht von Schultens: Omnes, qui ipsum antecessere, interpretes, Schultensius superavit accurata et subtili linguæ hebraeæ et arabicæ cognitione, eruditione multifaria, judiciique acumine. Quæ promittit commentarii epigraphe ea religiose auctor praestitit. Unter den Neuern von Rosenmüller noch nicht erwähnten verdienen besonders Umbreit, Ewald, Hirzel, Justi und Stickel genannt zu werden.

Von den mittelalterlichen Rabbinen sind besonders die Commentare von Jarchi, Abenesra und Ralbag zu nennen, die in den rabbinischen Bibelausgaben von Bomberg und Burtorf abgedruckt sind.

Prolog.

Kapp. I. u. II.

Die ersten zwei Kapitel bilden die Einleitung oder den sogenannten Prolog des Buches und geben in möglichster Kürze die nothwendigen Vorberichte, die das Verständniß der nachfolgenden Reden bedingen. Zuerst wird die Frömmigkeit und der ungewöhnliche Wohlstand Job's beschrieben und dann berichtet, wie er auf einmal mit den schwersten Leiden und Unfällen heimgesucht worden sei. Satan nämlich klagt seine Tugend als eine eigennützige an, die nur durch den von Gott ihm zufließenden irdischen Segen bedingt sei. Dieser Segen wird ihm daher entzogen; er verliert an einem Tage seinen ganzen außerordentlichen Besitz an Schafen, Rindern, Eseln und Kameelen, dazu auch alle bei denselben beschäftigte Dienerschaft, und überdieß alle seine Kinder. Durch all dieses wird jedoch seine Frömmigkeit nicht erschüttert und Satan's Anklage erscheint als böse Verleumdung. Anstatt aber dieselbe zurückzunehmen, sucht sie Satan vielmehr noch zu schärfen und bezeichnet das Unglück Job's für zu klein, als daß es die Uneigennützigkeit seiner Tugend beweisen könnte. Job wird daher mit einem weiteren noch härteren Unglück heimgesucht, mit der fürchterlichsten Krankheit, die der alte Orient kennt, der Elephantiasis nämlich, erträgt aber auch diese mit Geduld und weist die zur Ungeduld reizende Rede seiner Frau mit gebührendem Tadel zurück. Bald kam die Kunde von seinem Unglück auch zu seinen entfernten Freunden und bewog drei derselben, ihn zu besuchen und ihn zu trösten. —

Sonderbarer Weise ist in neuerer Zeit selbst dieser Prolog für unächt erklärt worden (von Hasse, Stuhlmann, Bernstein, Knobel, de Wette. Vgl. de Wette's Einleitung S. 431 f.), obwohl es beim ersten Anblick einleuchtet, daß nach dessen Wegnahme das ganze Buch unverständlich sein würde. Die Beweisgründe jedoch,

womit man dieses Verwerfungsurtheil motivirt hat, wie namentlich die prosaische Schreibart, der Gottesname Jehova, die bedeutsame Hervorhebung der Opfer und die vermeintlichen Widersprüche zwischen dem Prolog und dem Buche selbst, indem nach letzterem Job noch Kinder hatte (19, 17. 31, 8.), während doch nach dem Prolog alle umgekommen waren und das Buch vom Erforschen der göttlichen Fügungen abmahnt, während doch der Prolog gerade die Ursache von Job's Leiden angebe — diese Beweisgründe sind augenfällig nur sehr schwach und durch die Vertheidiger der Aechtheit, namentlich Hirzel (Hiob, Erklärt ꝛc. S. 4 ff.), und Gleiß (Beiträge zur Kritik des Buches Hiob. 1845. S. 3 ff.) wieder vollständig beseitigt. Andrerseits hat man sich auch von der Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit des Prologs für das Verständniß des Buches bereits allgemein überzeugt und eine specielle Erörterung dieses Punktes, die in der Hauptsache ohnehin nur bereits Gesagtes wiederholen müßte, kann hier um so füglicher unterbleiben, als gewiß kein unbefangener Leser des Buches die im Prolog gegebenen Aufschlüsse wegwünschen wird, sondern im Gegentheil solche verlangen würde, wenn sie fehlten.

I. 1. Es war ein Mann im Lande Uz, Job sein Name, und dieser Mann war schuldlos und rechtschaffen und gottesfürchtig und das Böse meidend.

1. Zuerst wird Job's Wohnsitz angegeben und sein sittlich-religiöser Charakter kurz gezeichnet. Sein Wohnsitz war das Land Uz, welches nach Jer. 25, 19—2. und Klagl. 4, 21. südöstlich von Juda, östlich von Edom, zwischen diesem und dem wüsten Arabien lag. (Vgl. Herbst, Einleitung ins A. T. II. 2. S. 181 f.). Die Erwähnung dieses Landes dient hier zugleich zur stärkern Hervorhebung der Tugend Job's, sofern er jetzt außer dem Bereiche der alten Theokratie unter schlechter Umgebung lebend erscheint, aber dennoch seine Tugend und Gottesfurcht bewahrt. Denn Frömmigkeit in schlechter Umgebung ist eben so ausnehmend löblich, als Schlechtigkeit in guter Umgebung ausnehmend verwerflich (Greg. M.). — Von den verschiedenen Ableitungen des Namens אִיּוֹב werden nur noch zwei in Schutz genommen (vgl. Hirzel, Hiob. Erklärt ꝛc. S. 8.), nämlich die Ableitung von אוב zurückkehren, sich bekehren, so daß der Name sich auf die Selbstverdemüthigung und Reue Job's vor Jehova bezöge, und die Ableitung von אָיַב befeinden, so daß dann אִיּוֹב als ein von Jehova Befeindeter und Verfolgter bezeichnet würde. Allein auch diese beiden Ableitungen sind nur unsichere Vermuthungen und letztere sogar unpassend, denn als ein von Gott Angefeindeter, feindlich Verfolgter, wird Job von Niemanden betrachtet, als von sich selbst, aber auch dieß nur auf kurze Zeit und

2. Und es wurden ihm geboren sieben Söhne und drei Töchter.
3. Und es war sein Besitz siebentausend Schafe und dreitausend Kameele und fünfhundert Joch Rinder und fünfhundert Ese-

seinem eigenen Geständnisse gemäß mit Unrecht; zudem wäre אִיּוֹב von איב weit eher ein Befeinder (wie יִסּוֹר Job 40, 2. ein Tadler) als ein Befeindeter (vgl. Gesen. Gramm. § 83. 7.). Daß unser „Job" (LXX: Ἰώβ, Vulg. Job) dem Hebr. אִיּוֹב näher kommt als das von Luther aufgebrachte „Hiob", bedarf keiner Bemerkung. — Der sittlich-religiöse Charakter Job's wird als unbescholten in jeder Hinsicht bezeichnet. — תָּם (vollendet) ist das, woran nichts mehr zu verbessern und zu ergänzen ist, wird aber nur im moralischen Sinne von sittlicher Unbescholtenheit im Allgemeinen gebraucht. — יָשָׁר (gerade, nicht abbeugend von der rechten geraden Richtung) ist synonym mit תָּם, bezeichnet aber im sittlichen Gebiete mehr das Gesetzmäßige, das dem Gesetz und der Idee der Gerechtigkeit Angemessene, und wird in letzterer Beziehung nicht bloß von Menschen und menschlichen Handlungen, sondern auch von Gott und seinen Gesetzen und Fügungen gebraucht. — יְרֵא אֱלֹהִים (gottesfürchtig) bezeichnet die ehrfurchtsvolle Anerkennung der göttlichen Majestät und demüthige Unterwürfigkeit unter ihre Vorschriften und Fügungen; die Furcht ist hier eine solche, die zugleich Vertrauen und Liebe involvirt, wie sie schon das mosaische Gesetz fordert, wenn es mit der Vorschrift, Gott zu fürchten (z. B. Levit. 19, 14. 32. 25, 17. 36. 42. Deut. 4, 10. 5, 26. 6, 24.) das Gebot der Liebe Gottes verbindet (Deut. 6, 5. 11, 1.). — סָר מֵרָע (zurückweichend vom Bösen) ist Folge und Bethätigung der Gottesfurcht, und daher besonders hervorgehoben; Job erscheint jetzt zugleich als ein Weiser im sittlichen Sinne, sofern Gottesfurcht Weisheit und Weichen vom Bösen Einsicht ist (Job 28, 28.).

2. Dieser sittlichen Größe Job's entsprach auch die Größe seines irdischen Wohlstandes. Vor Allem war er mit Kindern gesegnet, was im alten Orient unter die ersten Glücksmomente gehörte und schon in den pentateuchischen Verheißungen und Drohungen (Levit. 26, 9. Deut. 28, 4. 11. 41.), wie noch in den Psalmen (Ps. 128, 3.) und Propheten (z. B. Jes. 47, 9. 49, 21.) als besonderer Segen Gottes und Beweis seiner Gnade erscheint. Weil Söhne mehr gewünscht wurden als Töchter, da durch jene Name und Stamm fortgepflanzt wurde (Hirzel), ist hier auch ihre Zahl größer. Uebrigens sind die Zahlen drei und sieben ohne Zweifel als heilige Zahlen gewählt, so daß der Besitz dieses Frommen dadurch theils als ein seiner würdiges heiliges Besitzthum erscheint, theils auf seine Frömmigkeit und Gottverbundenheit hindeutet. Drei nämlich ist in der altorientalischen Zahlensymbolik Signatur der Gottheit, vier Signatur der Schöpfung, und sieben, als Verbindung beider, Signatur der Verbindung und Wechselwirkung Gottes mit den Geschöpfen (vgl. Bähr, Symbolik des mos. Cultus I. 138 ff. 187 ff.).

3. Außerordentlich war auch Job's anderweitiger Besitz. Er bestund, weil seine Lebensweise mit jener der nomadischen Araber noch große Aehnlichkeit

linnen, und Dienerschaft sehr viel; und es war dieser Mann größer als alle Söhne des Ostens.

4. Seine Söhne aber gingen hin und hielten ein Gastmahl im Hause eines jeden an seinem Tage, und sie sandten hin und luden ihre drei Schwestern ein, zu essen und zu trinken mit ihnen.

hatte, hauptsächlich in Herden und Dienern. Von den Zahlen drei und sieben und ihrer Zusammensetzung gilt das vorhin Gesagte. Die Eselinnen wurden besonders der Milch wegen gehalten, weßhalb ihr Besitz neben dem anderer Thiere noch besonders erwähnt wird (Hirz.). — עֲבֻדָּה kommt nur noch Genes. 26, 14. vor und kann der Etymologie nach Ackerbau und Dienerschaft bedeuten. In der alexandrinischen Uebersetzung ist beides ausgedrückt: *ὑπηρεσία πολλὴ σφόδρα καὶ ἔργα μεγάλα ἦν αὐτῷ ἐπὶ τῆς γῆς*, was wahrscheinlich als Vermischung zweier Uebersetzungen anzusehen ist. An Ackerbau und dessen Ertrag denkt unter Andern namentlich auch Kimchi (im ספר שרשים); gewöhnlich aber versteht man darunter Dienerschaft, wie schon Onkelos (פולחנא), Aquila (*δουλεία*), Symachus (*οἰκετία*) und die lat. Vulg. (familia), und dafür spricht auch der Umstand, daß hier überhaupt nur von beweglicher Habe die Rede ist. Daß aber die Dienerschaft erst nach dem Viehstand erwähnt wird, hat seinen Grund ohne Zweifel nur darin, daß sie hauptsächlich zur Besorgung von diesem angestellt war. — Die Größe der nomadischen Araber und ihrer Stammhäupter bestund theils in der Menge ihres Besitzthums, theils in dem damit verbundenen Ansehen und das גָּדוֹל ist sicher auch hier nicht etwa von vornehmer Abkunft (**LXX**: *εὐγενής*) oder ausgebreitetem Rufe (**Thom.**, **Lyr.**) oder großer Weisheit Job's (**Pined.**), sondern von seinem eben beschriebenen großen Reichthume und dem damit verbundenen Ansehen bei seiner Umgebung gemeint, und bildet so den passendsten Schluß dieser Beschreibung. — Das Land Kedem (אֶרֶץ קֶדֶם) ist im weitesten Sinne nach Genes. 25, 6. 13—15. ganz Arabien; hier jedoch können wegen des Wohnsitzes Job's unter den בְּנֵי קֶדֶם nur die Bewohner der östlich und südöstlich an Palästina grenzenden Gegenden Arabiens gemeint sein.

4. Bei so blühendem Wohlstande feierten die Söhne Job's ihre Geburtstage der Reihe nach mit fröhlichen Mahlzeiten, was eben als Zeichen ihres Reichthums und zugleich auch ihrer Familieneintracht besonders hervorgehoben wird. הָלַךְ dient hier, wie öfters, zur Bezeichnung einer fortdauernden Gewohnheit, wie z. B. Richt, 1, 6. Jer. 5, 23. בֵּית ist Accus. der Ortsbestimmung, sowie nachher יוֹם Accus. der Zeitbestimmung. Das Suff. bei יוֹמוֹ beziehen Einige auf מִשְׁתֶּה; allein dann sagt der Ausdruck nur, was sich von selbst versteht und zu sagen nicht nöthig war. Vielmehr wenn der Hebräer in Bezug auf Jemanden von seinem Tage redet, meint er in der Regel seinen Geburtstag; so der Verf. des Buches Job selbst 3, 1., ebenso Hos. 7, 5.; und Gastmahle an Geburtstagen waren schon in alter Zeit üblich (Genes. 40, 20.). Mit Recht denkt daher schon Ephräm Syrus bei יוֹמוֹ an den Geburtstag: **Verisimile est, isthæc convivia exhibita fuisse statis quibusdam solen-**

5. Und es geschah, wenn die Tage des Gastmahles abgelaufen waren, so sandte Job hin und heiligte sie, und stund früh auf am Morgen und opferte Brandopfer nach der Zahl ihrer aller; denn Job sprach: vielleicht haben gesündigt meine Söhne und Gott entehrt in ihrem Herzen. Also that Job alle Zeit.

nitatibus, puta natalibus diebus singulorum (Opp. syr. lat. II. p. 2); und die bei älteren Auslegern ziemlich herrschende Meinung, daß täglich solche Gastmahle stattgefunden haben (Thom., Dion., Pined.), welche sogar zu Vorwürfen gegen Job und seine Kinder Anlaß gab (cf. Schult.), fällt damit weg. — Daß auch die Schwestern zu den Gastmahlen eingeladen werden, beweist noch weiter die herrschende Eintracht unter den Kindern Job's, und diese wiederum ist ein Beweis ihrer Rechtschaffenheit überhaupt, sofern zwischen den Gliedern einer ausgearteten, lasterhaften Familie keine wahre dauernde Eintracht bestehen kann. Denn: non potest homini amicus esse, qui Deo fuerit infidus (Ambros. Offic. III. 16.).

5. Bei solchen Gastmahlen ging Job's Hauptsorge dahin, daß den Kindern kein sittlicher und religiöser Schaden daraus entstehe. Zu diesem Behufe nahm er am Ende eines jeden Gastmahles eine Sühnung derselben vor. Zwar versteht man auch die „Tage des Gastmahles“ von den sieben Gastmählern zusammen im Laufe des Jahres (Umbr.). Allein wenn Job erst nach Ablauf eines Jahres an die religiöse Sühnung seiner Kinder gedacht hätte, so wäre seine dießfallsige Sorgfalt, die als sehr groß bezeichnet werden will, offenbar nur klein gewesen; zudem müßte in diesem Falle statt מִשְׁתֶּה der Plural erwartet werden. Es sind also die Tage des einzelnen Mahles gemeint, nach deren Ablauf die Sühne stattfand. Das הִקִּיפוּ spricht nicht dagegen, denn es bezeichnet, von der Zeit gebraucht, nicht gerade nothwendig den Kreislauf eines ganzen Jahres, sondern überhaupt nur den Abfluß der Zeit, sofern er als ein Kreislauf vorgestellt wird, und paßt in sofern z. B. auf eine Woche oder einen Monat so gut, als auf ein ganzes Jahr. Es ist daher gewiß nichts wahrscheinlicher, als daß Gastmahle von sieben Tagen gemeint seien, dergleichen überhaupt bei wichtigen Anläßen z. B. bei Hochzeiten (Richt. 14, 12. 15. Tob. 11, 20.) gern gehalten wurden. Dagegen bei כָּל־הַיָּמִים sind je die Schlußtage der einzelnen Gastmahle nicht im Laufe eines Jahres, sondern überhaupt gemeint; denn es ist davon die Rede, was Job immer, nicht bloß im Laufe eines Jahres, zu thun pflegte. — וַיִּשְׁלַח ist elliptisch und nach Analogie v. V. 4. וַיִּקְרְאוּ zu ergänzen. Das „Heiligen“ (וַיְקַדְּשֵׁם) wird theils mit dem Folgenden zusammengedacht, so daß es eben in der Darbringung von Brandopfern bestünde, theils für sich genommen, so daß darunter Waschungen, Reinigungen und andere Gebräuche als Vorbereitung zur gottgefälligen Opferhandlung gemeint wären. Für's Letztere scheint zwar die Wortstellung zu sprechen, sowie auch die alte Sitte, daß man sich zu religiösen Handlungen, namentlich zu Opfern, durch gewisse symbolische Ceremonien und Gebräuche vorzubereiten pflegte (cf. Pined.). Allein es ist hier augenfällig von Süh-

6. Und es geschah eines Tages, da kamen die Söhne Gottes, sich

nung etwaiger Sünden der Kinder Job's die Rede, und diese geschah durch die Darbringung der Opfer. An letztere muß also bei וַיְקַדְּשֵׁם gedacht sein, und das Nachfolgende וְהִשְׁכִּים וגו׳ ist dann nur eine Art näherer Erklärung davon, anzeigend, worin das Heiligen bestanden habe. הִשְׁכִּים (früh aufstehen) bezeichnet oft nur im Allgemeinen den Eifer, womit man etwas thut ohne Rücksicht auf die Tageszeit; hier ist aber offenbar an letztere selbst, den frühen Morgen, gedacht, und es wird gesagt, Job habe die Sühnung so bald als möglich vorgenommen. Das Brandopfer und seine Darbringung, obwohl mit pentateuchischen Ausdrücken bezeichnet (הֶעֱלָה עֹלוֹת) ist natürlich nur im patriarchalischen Sinne zu denken, nicht etwa im mosaisch-rituellen, als ob die Opferhandlung genau nach den mosaischen Vorschriften, auf die man hier gewöhnlich verweist, vor sich gegangen sei; denn diese waren dem Job unbekannt. בֵּרֵךְ steht hier im schlimmen Sinne: verabschieden, absagen, entehren, wie z. B. Ps. 10, 3., wie schon daraus erhellt, daß es nur das חָטְאוּ näher bestimmt. Das benedixerint der Vulgata ist gegen den Zusammenhang, wiewohl es dem gewöhnlichen Sprachgebrauche von בֵּרֵךְ folgt; richtiger die LXX: κακὰ ἐνενόησαν. Solches dachte sich Job leicht möglich, obwohl er die gute Art seiner Kinder kannte und ohne sie dadurch in Zweifel stellen zu wollen. **Vir quippe sanctus noverat, quia celebrari convivia sine culpa vix possent, noverat quia magna purgatione sacrificiorum diluendæ sunt epulæ conviviorum. Nonnulla quippe sunt vitia, quæ a conviviis separari vix possunt. Pene enim semper epulas comitatur voluptas; nam cum corpus in refectionis delectatione resolvitur, cor ad inane gaudium relaxatur (Greg. M.).**

6. Bis hierher wurde die Frömmigkeit und der Glückszustand Job's beschrieben; jetzt wird berichtet, wie er denselben verloren und von Gott durch Leiden geprüft worden sei. Unter den בְּנֵי אֱלֹהִים, wie zuweilen allerdings auch Menschen genannt werden (z. B. Exod. 4, 22. 23. Ps. 73, 15. 82, 6. Sprw. 14, 26.), müssen hier nicht nur nach der herrschenden Ansicht der älteren kirchlichen Ausleger, sondern auch nach der Natur der Sache, die Engel gemeint sein; denn es handelt sich um einen im Himmel gefaßten, den Menschen unbekannten göttlichen Beschluß oder Rathschluß in Betreff Job's. Die Engel erscheinen als Diener Gottes zur Vollziehung seiner Befehle. Das Dienstverhältniß ist durch הִתְיַצֵּב mit עַל־ angezeigt, wodurch nur irdische und menschliche Verhältnisse zum Behufe der Veranschaulichung auf die himmlischen und göttlichen übergetragen werden. Der Ausdruck: „Stehen über (עַל) Einem" ist nämlich vom orientalischen Sklavenverhältniß entlehnt, wonach der Herr sitzt, der Diener aber neben oder vor ihm steht, über ihn emporragend; „über (עַל) Jehova stehen" heißt also neben oder vor ihm stehen, um als Diener seine Befehle zu erwarten und dann zu vollziehen. Gott ist also vorgestellt als Herr des Himmels und der himmlischen Geister, welche von Zeit zu Zeit vor ihm erscheinen, um seine Befehle zu vernehmen. Ein bestimmter Zeitpunkt, wo dieses stattfindet, ist unter הַיּוֹם gemeint, was als Accus. der Zeitbestimmung

zu stellen vor Jehova, und es kam auch der Satan in ihrer Mitte.

zu fassen ist: es geschah an dem Tage, an demjenigen nämlich, wo ein solches Erscheinen der Söhne Gottes vor Gott stattfand. Weil jedoch dieser Tag nicht näher bestimmt wird, so ist die Uebersetzung der Vulgata: die quadam dem Sinne nach ganz richtig. — Auffallender Weise erscheint nun unter den Engeln Gottes auch Satan vor Jehova. Er ist nicht, wie neuere Ausleger zu versichern pflegen, „ebenfalls einer der בְּנֵי הָאֱלֹהִים“ (Herder, Eichh., Hirzel u. A.), sondern ein böses, auf Verderben ausgehendes Wesen. Er erscheint nicht vor Gott, um seinen Absichten und Zwecken zu dienen, sondern umgekehrt, um denselben entgegen zu wirken, und zu den Handlungen, durch die er dieß erreichen zu können hofft, Erlaubniß zu erhalten; denn ohne Gottes Zulassung und gegen seinen Willen vermag er nichts. Daß nun aber dieser Böse unter den guten Engeln vor Gott erscheint und der göttliche Beschluß in Betreff Job's nicht ohne Rücksicht auf ihn gefaßt und durch einen guten Engel ausgeführt wird, hat seine tiefe Bedeutung. Alles Leiden und Ungemach der Menschen auf Erden ist nämlich Folge der ersten Sünde unserer Stammeltern, die sich auf das ganze Menschengeschlecht forterbt und selbst wo sie sakramentalisch gehoben wird, die Concupiscenz als fruchtbaren Samen wirklicher Sünden zurückläßt. Zu jener Ursünde aber sind die Stammeltern durch Satan verführt worden, wie ihre Nachkommen durch ihn auch zu wirklichen Sünden verführt werden. Er also ist der erste Urheber der Sünde und damit alles Unglückes und Elendes in der Menschheit. Dieß zunächst wird angedeutet dadurch, daß das Leiden auf Anregung und Betreibung Satan's über Job verhängt wird. Weil aber Job's Leiden nicht Strafe für verübte Sünden, sondern nur Prüfungs- und Läuterungsmittel für seine Tugend sein soll, so wird zugleich dadurch angedeutet, daß selbst solche Leiden, die nur Tugendmittel sind, nicht vorkommen würden, wenn nicht die Sünde in die Menschheit eingedrungen wäre, und somit auch sie ihren letzten Grund nur in der Sünde und sofort in der Feindschaft Satan's als ihres Urhebers haben. Indem aber so der Verfasser unseres Buches dem Leser gleich im Anfang den himmlischen Beschluß in Betreff Job's eröffnet, setzt er ihn in den Stand, die Reden Job's und seiner Freunde, denen dieser Beschluß unbekannt ist, nach ihrer Wahrheit und Falschheit zu würdigen, und den endlichen auf sie bezüglichen Ausspruch Jehova's: „Wer ist der verdunkelt einen Rathschluß mit Worten ohne Verstand“, 38, 2. ganz zu verstehen. Die wahre Antwort auf die Frage nach dem Grund und Zweck der Leiden Job's, mit der sich das ganze Buch beschäftigt, ist somit vom Standpunkt des Prologs aus diese: Die Leiden Job's sind nicht Strafe, sondern Prüfungs- und Läuterungsmittel, die ebenfalls eine nothwendige Folge der Ursünde sind, wenn der Mensch vom Bösen frei und in der Tugend stark werden soll. Von diesem Gesichtspunkte aus muß also alles Spätere aufgefaßt und beurtheilt werden. Der Name שָׂטָן (Widersacher, Verfolger, von שָׂטַן, befeinden, verfolgen) deutet schon den vorberührten Charakter des bösen Wesens an; die Ableitung von

7. **Und Jehova sprach zum Satan: woher kommst du? und der Satan antwortete dem Jehova und sprach: vom Streifen durch die Erde und vom Umherwandeln auf ihr.**

8. **Da sprach Jehova zum Satan: hast du Acht gehabt auf meinen Knecht Job? denn nicht ist wie er auf der Erde ein Mann schuldlos und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend.**

שׁוּט v. 7., so daß שֹׁטֵן statt שָׂטָן zu lesen und das Wort in der Bedeutung Weltkundschafter zu nehmen wäre (Schult., Ilgen, Herder, Pareau), hat theils die grammatische Analogie gegen sich, wonach von שׁוּט kein Nomen: שֹׁטֵן gebildet werden kann, theils die alttestamentlichen Stellen, wo das Wort sonst noch vorkommt.

7. Die erste Frage Jehova's hat nur formelle Bedeutung, sofern sie das Wechselgespräch einleitet, und die Antwort Satan's bildet dann den Uebergang zum Gegenstand desselben. Die Frage älterer Exegeten, warum Jehova so fragen könne, da er doch Alles wisse, verkennt nur den parabelartigen Charakter der Darstellung. Es handelt sich dabei weder um eine richterliche Behandlung und Zurechtweisung Satan's wegen seines Abfalls (Corder.), noch um ein Nichtwissen, was so viel wäre als ein Nichtwissenwollen, in Bezug nämlich auf Satan's Werke der Finsterniß (Greg. M.), sondern bloß um die Betheiligung Satan's an dem göttlichen Rathschlusse in Betreff Job's, deren Beschreibung sich am einfachsten durch diese Frage einleiten ließ. שׁוּט heißt hier nicht geißeln, Plagen verhängen (Schult., Rosenm.), was es allerdings etymologisch auch bedeuten kann (Meier, hebr. Wurzelwörterbuch S. 83), sondern ist dem הִתְהַלֵּךְ synonym und bedeutet herumgehen, herumwandern; denn ein bloßes Durchwandern und Beobachten, nicht ein Plagenverhängen, setzt die folgende Frage Jehova's voraus. Das שׁוּט drückt aber dann mehr die Schnelligkeit des Wanderns aus, während הִתְהַלֵּךְ mehr die verschiedenartige Richtung desselben bezeichnet.

8. Jehova zeigt nun, daß er die Unbescholtenheit und Frömmigkeit Job's vollkommen kenne, und bei dem, was er zu thun vorhabe, nicht etwa über Job's Sittlichkeit sich täusche; die vollkommene Kenntniß wird angedeutet durch die Bezeichnung der sittlichen Vorzüge Job's mit den nämlichen Worten, wie es V. 1. geschieht. Die Anpreisung aber der Tugend Job's war für Satan zugleich ein Tadel seiner Bosheit, sofern das Lob der Tugend immer zugleich ein Tadel des Gegentheils ist. Fuit hæc Jobi commendatio flagellum quoddam immane, quo Satan vulneratus in rabiem et invidiam exarsit, juxta illud Davidis, postquam justi virtutes extulerat, dicentis Ps. 111, 19.: Peccator videbit et irascetur, dentibus suis fremet et tabescet (Corder.). Das Herz auf etwas richten, heißt: etwas genau beobachten; denn Herz (לֵב) ist dem Hebräer mehr Sitz des Verstandes und Nachdenkens, als der Empfindung.

9. Und der Satan antwortete dem Jehova und sprach: fürchtet etwa Job umsonst Gott?

10. Hast nicht du geschirmt ihn und sein Haus und alles, was er hat, ringsum? Das Werk seiner Hände hast du gesegnet und sein Besitz hat sich ausgebreitet im Lande.

11. Aber strecke doch deine Hand aus, und taste an alles was er hat, wahrlich er wird dich in's Angesicht entehren.

9. 10. Da Satan Job's Tugend nicht läugnen kann, so sucht er sie als eine eigennützige und selbstsüchtige, somit als eine bloß scheinbare zu verdächtigen. Job, sagt er, fürchtet Gott nicht umsonst; er weiß wohl, wie viel er von ihm empfängt und wie viel ihm entzogen würde, wenn er von der Gottesfurcht abließe. Dabei hebt Satan mit großer Bosheit aus der vorigen viertheiligen Charakteristik Job's gerade nur jenen Zug ausschließlich hervor, der zwar als der höhere, das Uebrige in sich schließende Centralpunkt betrachtet werden, aber auch einen sehr niedrigen Grad von Tugend bezeichnen und das תָּם וְיָשָׁר geradezu ausschließen kann, die Furcht nämlich vor Gott, die auch eine knechtische, Liebe und Ehrfurcht ausschließende, sein kann, und nimmt sie dann auch gerade in diesem niedrigen Sinne, so daß die Furcht vor Gott nur als die Furcht, den göttlichen Segen zu verlieren, erscheint. Sofern er dann die andern Züge jener Charakteristik nicht aufhebt, läßt er sie nur als Ausfluß dieser Furcht, und somit die gleiche niedrige Dignität habend, gelten. Und dieser nun tief genug herabgesetzten Tugend gegenüber, hebt er, um sie noch mehr zu verkleinern, mit dem möglich größten Nachdrucke die göttlichen Segnungen über Job hervor, als wollte er schon damit sagen: für so großen Lohn so Kleines thun, ist wahrlich kein Uebermaaß der Tugend. Die Frage הֲלֹא hat bejahenden Sinn: du bist es ja, welcher rc. und אַתָּה ist mit Nachdruck gesetzt: du selbst, der Allmächtige, beschützest ihn. שַׂכְתָּ בַעַד ist von der Anlegung der Weinberge hergenommen, um die man zum Schutz gegen Thiere eine Mauer aufführte oder einen Zaun aus Dornhecken pflanzte (zuweilen auch beides zugleich). Für Letzteres brauchte man das Wort שׂוּךְ (umzäunen), und dieses erhält dadurch hier die allgemeine Bedeutung: gegen jeden Unfall schützen. Weil freilich das Umzäunen auch ein Eingrenzen und Einengen sein kann, hat der Ausdruck auch eine schlimme Bedeutung, wie z. B. 3, 23., die aber hier nicht Statt hat. פָּרַץ (reißen, ein- und durchreißen) wird eigentlich gebraucht von einem Flusse, der seine Ufer überschreitet, oder einem Gewässer, das die ihm gesetzten Dämme durchbricht; auf Vermögen und Besitz angewendet bezeichnet es also eine außerordentliche Vermehrung derselben, gleichsam eine Ueberschwemmung damit.

11. In solchen Umständen und Verhältnissen, will Satan sagen, kann Job gar nicht einmal eine wahre Tugend beweisen; wie es mit der angeblichen bei ihm stehe, wird sich zeigen, wenn ihm sein irdischer Besitz entzogen wird und er nichts mehr zu verlieren hat; dann wird seine Gottesfurcht schnell in

12. Und es sprach Jehova zum Satan: siehe, alles was er hat, sei in deiner Hand, nur gegen ihn strecke nicht deine Hand aus. Und der Satan ging hinweg vom Angesichte Jehova's.

Gotteslästerung übergehen. וְאוּלָם ist emphatische Adversativpartikel, doch dagegen (Ewald, Lehrb. § 341. a.). Die Hand ausstrecken kommt im guten und schlimmen Sinne vor; hier im letzteren, wie das Folgende zeigt. Das Berühren (נגע) ist wie sonst öfters ein Schlagen, und zwar im emphatischen Sinne, ein Vernichten. כָּל־אֲשֶׁר לוֹ ist Bezeichnung seiner ganzen Habe und kann schon sprachlich nicht heißen: quidvis eorum quæ habet (Cocc., Schult.). אִם לֹא kann als indirecte Frage: „ob nicht", oder als Schwurpartikel und somit bekräftigend: „wahrlich, gewiß", genommen werden. Der Sinn bleibt derselbe; Satan will jedenfalls sagen, das עַל־פָּנֶיךָ יְבָרְכֶךָּ werde ganz gewiß stattfinden, und בֵּרֵךְ steht im schlimmen Sinne wie V. 5. Das עַל־פָּנֶיךָ aber (gegen dein Angesicht, dich in's Gesicht) will noch besonders das Freche und Unverschämte in dem vorausgesagten Betragen Job's hervorheben und bildet den Gegensatz zum Entehren Gottes etwa bloß in Gedanken (בִּלְבָב vgl. V. 5.).

12. Daß Jehova auf die Zumuthung Satans eingeht, besagt nur, daß Job's Tugend noch nicht hinlänglich erprobt sei und Gott nun beschlossen habe, sie wirklich auf die Probe zu setzen. Denn daß das Glück, in welchem Job ein Geschenk der göttlichen Güte erblickte, ihn zur Verehrung und Liebe Gottes bewog und ihn nicht übermüthig und leichtfertig machte, war wohl gut und gottgefällig und wird von Gott selbst gelobt (V. 8.), aber die höchste Tugend war es noch nicht; diese wird erst durch den schwersten Kampf und die größte Selbstverläugnung errungen und bewährt. Sofern es daher bei der Verläumdung Satans gerade auf diese abgesehen ist, freilich mit der Aussicht, daß Job unterliegen werde, ist dieselbe nicht eine ganz unbegründete und von vornherein schlechthin falsche, wiewohl eine höchst boshafte und durch den Erfolg der Falschheit überwiesene. Die Erprobung Job's soll zunächst in Vernichtung seiner Habe bestehen; diese wird daher dem Satan übergeben und dadurch wieder angezeigt, daß er der letzte Grund alles menschlichen Unglücks und Leidens sei, selbst wo dasselbe als Tugendmittel erscheine, weil es auch mit dieser Zweckbeziehung nicht vorkäme, wenn Satan nicht die Sünde in die Menschheit gebracht hätte. יָד (Hand) ist hier, wie sonst oft, Macht und Gewalt, und vor בְּיָדֶךָ etwa יִהְיֶה in Gedanken zu ergänzen. וַיֵּצֵא hebt sehr schön die Eilfertigkeit hervor, womit Satan von der erhaltenen Erlaubniß und Vollmacht Gebrauch machen will. Kaum hat er Jehova's Rede vernommen, so eilt er davon, um seine nunmehrige Aufgabe ohne allen Zeitverlust zu lösen. — Aus dieser Stelle erhellt zugleich einerseits die durchgängige Abhängigkeit Satans von Gott, er vermag schlechthin nichts über den Menschen ohne Gottes Willen und Zulassung, andererseits, daß die Gewährung der Wünsche von Seite Gottes auch zur Bestrafung und zum Verderben der Wünschenden erfolgen kann. Trefflich bemerkt dießfalls der heil. Augustin: Diabolus petiit Job et accepit. Petiit Apostolus, ut aufer-

13. **Und es geschah eines Tags, als seine Söhne und seine Töchter aßen und Wein tranken im Hause ihres Bruders, des erstgebornen;**

14. **Da kam ein Bote zu Job und sprach: die Rinder pflügten und die Eselinnen weideten ihnen zur Seite,**

15. **Da fielen Sabäer ein und nahmen sie weg und die Knechte schlugen sie mit der Schärfe ihres Schwertes und ich entrann, nur ich allein, um es dir anzuzeigen.**

retur ab eo stimulus carnis et non accepit. Sed Apostolus magis exauditus est, quam diabolus. Apostolus enim exauditus est ad salutem etsi non ad voluntatem; diabolus exauditus est ad voluntatem, sed ad damnationem. Ideo enim concessus est iste tentandus, ut eo probato esset ille cruciandus (Tract. 6. in ep. Joan. c. 1.).

13. Nun werden die einzelnen Unglücksfälle aufgezählt, durch welche jener göttliche Beschluß an Job sich in Vollzug setzte. Satan erscheint dabei nicht mehr thätig, sondern es sind Unfälle, wie sie der Hauptsache nach überhaupt vorzukommen pflegen, durch feindselige Menschen und feindliche Naturkräfte bewirkt. Satan ist aber doch ihr Urheber (in seine Hand wurde ja Alles gegeben V. 12.), sofern er Urheber des moralischen und damit auch des physischen Uebels überhaupt ist und beides ohne ihn nicht wäre. — הַיּוֹם ist nach 1, 4. 3, 1. der Geburtstag des Erstgeborenen; wäre zugleich der nämliche gemeint, wie V. 6. (Orig. cf. Gloss. ordin.), so wäre er sicher durch das Demonstrativum eingeführt. Gerade diesen Tag, als das erfreulichste und heiterste Familienfest, wählt aber Satan zur Ausführung seines Planes, um das unerwartete, plötzliche Unglück dadurch noch empfindlicher zu machen. Und es bestätigt sich auch hier in auffallender Weise die Wahrheit: Auch in's Lachen mischet sich Schmerz, und das Ende der Freude ist Kummer (Sprüchw. 14, 13.). — יַיִן gilt als kritisch verdächtig, weil es sich in einigen Handschriften nicht findet und in der syrischen und arabischen Uebersetzung nicht ausgedrückt ist. Allein die meisten Handschriften haben es doch, und der syrische Uebersetzer mag es als sich von selbst verstehend weggelassen haben; der arabische aber kommt nicht in Betracht, weil er nur dem syrischen folgt. Unpassend ist das Wort jedenfalls nicht und involvirt auch keineswegs einen Tadel, weil nicht gerade ein üppiges und verschwenderisches Gastmahl damit angezeigt sein muß.

14. 15. Das erste Unglück bestund in dem Verlust aller Rinder und Eselinnen durch eine räuberische Sabäerschaar, und wurde noch dadurch vergrößert, daß auch die ganze dabei beschäftigte Dienerschaft, deren Zahl bedeutend gewesen sein muß, getödtet wurde. Nur ein Einziger entkam und überbrachte die Nachricht. Daß מַלְאָךְ eben jener Einzige war, der dem Untergang zu entgehen das Glück hatte, erhellt aus V. 15., und die Meinung, daß der Satan selbst hier und in den drei folgenden Fällen die Gestalt des

16. Noch redete dieser, und ein anderer kam und sprach: Feuer Gottes fiel vom Himmel und verbrannte die Schafe und die Knechte und verzehrte sie, und ich entrann, nur ich allein, um es dir anzuzeigen.

betreffenden Boten angenommen habe, um dem Job die Trauerbotschaft zu überbringen und sich persönlich an seinem Unglück zu ergötzen (Chrysost. hom. 2. et 3. de Patient. Jobi), hat die Textesworte gegen sich. Das Suff. in עַל־יְדֵיהֶם bezieht sich auf בָּקָר als Collectivum, יָד hat die Bedeutung Seite, die Eselinnen weideten an ihren Seiten, d. h. neben ihnen. נָפַל steht hier wie Jos. 11, 7. von einem plötzlichen Ueberfall. Daß שְׁבָא nicht das äthiopische Saba sein kann, dessen Königin den Salomo besucht haben soll (1 Kön. 10, 1 ff.), ist von selbst deutlich, denn es ist vom Lande Uz viel zu weit entfernt, als daß sich bei diesem Ueberfall an Bewohner desselben denken ließe, abgesehen davon, daß das äthiopische Saba von den Hebräern nicht שְׁבָא, sondern סְבָא genannt wurde, und jene Königin ohne Zweifel aus Saba im glücklichen Arabien war (Winer, Realw. II. 477.). An letzteres denken auch hier die älteren Exegeten meistens (Pined., Menoch., Corder.); allein auch dieses war von Job's Wohnsitz noch zu weit entfernt; es ist daher unter שְׁבָא hier ohne Zweifel der nördliche Theil vom wüsten Arabien gemeint, welcher Genes. 10, 7. und 25, 3. neben Dedan genannt wird und nach letzterer Stelle von Nachkommen Abrahams von der Kethura bewohnt war, und wo noch heute räuberische Beduinen-Araber sich aufhalten. Wahrscheinlich sind diese Sabäer mit jenen im glücklichen Arabien stammverwandt, und trieben zuverlässig wie diese auch Handel, denn der benachbarte und verwandte Stamm der Dedaniten war ebenfalls ein Handelsvolk (Jes. 21, 13. Ez. 27, 20. 38, 13.); und so paßt auch auf sie die Beschreibung ganz gut, die Plinius von den Arabern uns giebt: Miramque dictu ex innumeris populis pars æqua in commerciis aut latrociniis degit (H. N. VI. 32.). שְׁבָא ist zuerst als Landesname mit dem Fem. sing. (וַתִּפֹּל), dann als Volksname mit Rücksicht auf die Vielheit im Volke mit dem Masc. plur. (הִכּוּ) verbunden (vgl. Gesen. § 105. 3 a. Ewald, Lehrb. § 174 b.). Die syrische und arabische Uebersetzung geben das Wort mit: Kriegsheer, und verwechseln es also mit צָבָא, ähnlich wie schon die LXX שבא mit שבה (wegführen, gefangennehmen) verwechseln und sofort שְׁבָא mit αἰχμαλωτεύοντες übersetzen. — Unter הַנְּעָרִים sind die Knechte gemeint, welche bei den Rindern und Eselinnen beschäftigt waren. Nach der Schärfe des Schwertes schlagen heißt schonungslos ermorden. Das Schwert wird durch פֶּה (Mund) mit einem blutgierigen Thiere verglichen, und der Mund ist natürlich die Schärfe, die Schneide. לְ bei הַגִּיד ist hier, wie ἵνα im hellenistischen Sprachgebrauch zuweilen, ἐκβατικῶς zu fassen. Solche Ueberfälle kommen bei den Beduinen-Arabern bis in die neueste Zeit häufig vor (vgl. Hirz. 17 f.).

16. Das zweite dem vorigen gleichzeitige Unglück war die Vernichtung aller Schafe Job's sammt den dabei beschäftigten Knechten durch Feuer vom

17. Noch redete dieser, und ein anderer kam und sprach: Chaldäer machten drei Abtheilungen und fielen über die Kameele her und nahmen sie, und die Knechte schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes, und ich entrann, nur ich allein, um es dir anzuzeigen.

18. Noch redete dieser, und ein anderer kam und sprach: deine Söhne und Töchter aßen und tranken Wein im Hause ihres Bruders, des erstgebornen,

19. Und siehe, ein großer Wind kam von jenseits der Wüste und

Himmel. Die erste Unglücksbotschaft war noch nicht ganz ausgerichtet, als schon diese zweite eintraf. Ob unter dem vom Himmel kommenden Feuer Gottes „eine plötzliche Schwüle und Hitze" (Ew.), oder „der feurige Schwefelwind Arabiens, der Samum" (Umbr.), oder Blitze (Poli synops., Rosenm., Justi, Hirzel) gemeint seien, kann man dahingestellt sein lassen; die Hauptsache, die traurige Wirkung, bleibt die nämliche. Uebrigens kommt der Ausdruck: „Feuer Gottes," „Feuer vom Himmel" sonst nicht von schwüler Hitze und Glutwinden vor, dafür hat der Hebräer andere bezeichnendere Ausdrücke, wohl aber von Blitzen, z. B. 1 Kön. 18, 38. 2 Kön. 1, 12. Wenn es aber „unnatürlich scheint, daß ein einziger Blitz die ganze Heerde sammt allen Knechten sollte aufgefressen haben" (Umbr.), so hindert nichts, unter dem אֵשׁ אֱלֹהִים so viele Blitze zu denken, als zur angegebenen Wirkung nöthig waren. בָּעַר ist eigentlich weiden, abweiden, und bezeichnet hier das Umsichfressen des Feuers; zugleich giebt es ein schönes Gedankenspiel: während die Schafe ihrerseits das Gras abweiden, werden sie selbst sammt den Hirten weggeweidet und verzehrt durch das Feuer vom Himmel.

17. Das dritte gleichzeitige Unglück, ähnlich dem ersten, war der Verlust aller Kameele und der damit beschäftigten Knechte durch räuberische Chaldäer. כַּשְׂדִּים (Chaldäer) sind die Nachkommen des כֶּשֶׂד, eines Sohnes Nahor's (Genes. 22, 22.), die anfänglich an der nordöstlichen Grenze des wüsten Arabiens sich niederließen und dann sich allmählig bis nach Babylon hin und noch weiter ausbreiteten (cf. Ptolem. Geogr. V. 20. Strabo, Geogr. XVI. 1, 6.), großentheils vom Raube lebten (Xenoph. Cyrop. III. 2.), und später auf längere Zeit ein mächtiges eroberndes Volk wurden. Die LXX übersetzen כַּשְׂדִּים mit ἱππεῖς und haben in sofern Recht, als die Chaldäer durch ihre Reiterei berühmt waren und kriegerische Unternehmungen regelmäßig zu Pferd ausführten (Habakuk 1, 8.); Unrecht aber, daß sie den Eigennamen verwischen. — רָאשִׁים wird öfters von Heeresabtheilungen gebraucht; es liegt dabei die Vergleichung der Kriegsheere mit reißenden Thieren zu Grunde, wo dann jede einzelne Abtheilung als Kopf angeschaut und bezeichnet wird. Drei Abtheilungen machen aber die Chaldäer, um die Kameele und ihre Hüter von drei Seiten zugleich zu überfallen und die Flucht zu verhindern.

18. 19. Das vierte und größte gleichzeitige Unglück, ähnlich dem zweiten, durch feindliche Naturkräfte bewirkt, raubte dem Job auch noch alle seine Kin-

stieß an die vier Ecken des Hauses und es fiel auf die Leute und sie starben, und ich entrann, nur ich allein, um es dir anzuzeigen.

20. Da stund Job auf und zerriß sein Gewand und schor sein

der. עַד kann zwar nach 1 Sam. 14, 19. eine dem vorherigen עוֹד ähnliche Bedeutung haben: „während daß dieser redete," allein die wörtlich gleiche Einführung der früheren Boten spricht für die Leseart עוֹד und diese haben auch mehrere Handschriften (cf. de Rossi, var. lect.). Ueber ביך gilt dieselbe Bemerkung wie V. 13. So wenig wie dort hat man hier genügenden Grund, es für bloßen Einschiebsel zu erklären. מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר (von jenseits der Wüste) ist s. v. a. über die Wüste her; und gemeint ist die arabische südöstlich von Edom gelegene Wüste, von wo auch nach andern Stellen der Schrift (Jes. 21, 1. Jer. 4, 11. 13, 24. Hos. 13, 15.) oft heftige Stürme kamen. Wegen בְּאַרְבַּע פִּנּוֹת ist hier ohne Zweifel an einen Wirbelwind zu denken. Solche sind besonders in gebirgigen, durch enge Thäler durchschnittenen Gegenden häufig und heftig und gerade diese Beschaffenheit hat das alte Edom und Uz; jedenfalls sind auch nach neuern Reisebeschreibungen in dem wüsten Arabien und Idumäa Sturmwinde, welche Häuser niederreißen, nichts Unerhörtes (Hirzel). הַנְּעָרִים steht hier in anderem Sinne als V. 15—17., und bezeichnet die Söhne und Töchter Job's sammt den sie bedienenden Leuten. Beachtenswerth ist hier noch die eigenthümliche Reihenfolge der Unfälle, die im Wesentlichen gerade den umgekehrten Gang nimmt von der V. 2. u. 3. gegebenen Beschreibung der Glücksgüter Job's. Dort nämlich wird vom Wichtigeren zum Geringern fortgeschritten, hier aber umgekehrt vom Geringern zum Wichtigeren; und dadurch wird wieder die Betheiligung der satanischen Bosheit bei der Sache bemerklich gemacht, indem es dabei nur auf eine fortlaufende sehr bittere Steigerung des schmerzlichen Eindrucks abgesehen ist, den jede Unglücksbotschaft schon an sich hervorbringen mußte, und die nicht erzielt worden wäre, wenn z. B. gleich der erste Bote den Tod der Kinder gemeldet hätte. Deßwegen ist aber noch nicht gerade Satan selbst als der unmittelbare Urheber der Unfälle zu denken, so daß er sich in Sabäer und Chaldäer, in Blitze und Stürme verwandelt und ausgeführt hätte, was diesen zugeschrieben wird (cf. Glossa ordin., Pined.); sondern weil aller Besitz Job's in die Gewalt Satans zur Zerstörung gegeben wurde, geht nun die Zerstörung auch gewissermaaßen in seinem Sinne vor sich, damit so seine Betheiligung an der Sache durchblicke. Gott aber läßt es so geschehen aus der entgegengesetzten Absicht von jener Satans, um nämlich Job's seltene Tugend auch auf eine seltene Weise zu prüfen und zur möglich höchsten Vollkommenheit zu erheben, während Satan sie zu stürzen sucht.

20. Jetzt wird die Wirkung dieser vierfachen Unglücksprobe auf Job beschrieben. Sie war allerdings so beschaffen, daß sie auch den festesten Charakter hätte aus der Fassung bringen können. Job wurde aus dem ungewöhnlichsten Wohlstande durch eine Reihe immer schwererer Unfälle in den Zustand

Haupt und fiel auf die Erde und betete an,

der tiefsten Armuth und Verlassenheit versetzt, und zwar so plötzlich, daß ihm je von einem Unfalle bis zum andern nicht einmal Zeit blieb, sich nur wieder etwas zu fassen, und dazu noch an einem Tage, der unter die wichtigsten und erfreulichsten Familienfeste gehörte. Der erste Eindruck, den dieses auf ihn machte, konnte daher nur ein höchst betrübender und schmerzlicher sein und dieß sucht er auch gar nicht durch einen erkünstelten unnatürlichen Stoicismus zu verbergen, sondern legt seine Betrübniß und seinen Schmerz ohne alle Verstellung durch ein entsprechendes äußerliches Benehmen an den Tag. — וַיָּקָם hat nicht gerade die Bedeutung: anfangen, die man ihm nach Analogie des arabischen قام hat geben wollen, was im Kamus auch dem طفق gleich gestellt und durch قامت تنوح (cœpit plangere) erläutert wird (cf. Schult. ad h. l.); sondern dient hier bloß zur malerischen Darstellung. — מְעִיל (von מָעַל bedecken, oder sich ausdehnen, vgl. Meier, Wurzelw.) war ein Oberkleid ohne Aermel, und wurde hauptsächlich von vornehmen Personen getragen; nach mosaischer Anordnung machte es einen Haupttheil der hohepriesterlichen Kleidung aus, und kam daher von jener Zeit an bei den Hebräern im gewöhnlichen Leben immer mehr außer Uebung. Das Zerreißen der Kleider, wobei man in das Oberkleid vorn einen Riß machte, wahrscheinlich von oben bis zum Gürtel herab (Jahn, Archäol. I. 2. S. 557), war als Ausdruck der Trauer im Alterthum überhaupt nicht ungewöhnlich, besonders aber im Orient häufig. Ebenso das Abscheeren der Haare, sowohl der Scheitelhaare als des Bartes, und beides war um so bedeutsamer, je mehr sonst Haare und Bart geschätzt und gepflegt wurden. Das Sichniederwerfen auf die Erde kommt theils als Ausdruck der Trauer und Betrübniß vor, theils als Ausdruck der Verehrung und Anbetung Gottes; hier ist ohne Zweifel mit Lorder. an beides zugleich zu denken; an Ersteres wegen der vorhergehenden Traueräußerungen, an Letzteres wegen der engen Verbindung mit וַיִּשְׁתָּחוּ; und so löst sich Job's Trauer und Betrübniß in eine ergebungsvolle Anbetung Gottes auf. Manche ältere Ausleger nehmen jedoch nach dem Vorgange des Origenes die angeführten Traueräußerungen in einem entgegengesetzten Sinne als Ausdrücke großen sittlichen Heldenmuthes, womit Job nach Art der alten Wettkämpfer ohne Kleider und mit geschorenem Haupte dem Feinde kühn entgegen gehe und den Kampfplatz genau besichtige. Allein diese Deutung hat nicht nur den üblichen Sprachgebrauch hinsichtlich der betreffenden Textesworte, sondern auch die Natur der Sache gegen sich, und Chrysostomus bemerkt in letzterer Beziehung sehr schön: *Εἰ οὖν διεῤῥηξε τὰ ἱμάτια καὶ τὴν κώμην ἀπεκείρατο, μὴ θαυμάσῃς· πατὴρ γὰρ ἦν, καὶ πατὴρ φιλόστοργος· καὶ ἔδει καὶ τὴν τῆς φύσεως δειχθῆναι συμπάθειαν, καὶ τὴν τῆς γνώμης φιλοσοφίαν. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο ἐποίησε, τάχα καὶ ἀναισθησίας ἐνόμισεν ἄν τις εἶναι τὴν φιλοσοφίαν ταύτην· διὰ τοῦτο καὶ τὰ σπλάγχνα δείκνυσι, καὶ τῆς φιλοσοφίας τὴν ἀκρίβειαν, καὶ ἀλγήσας οὐ περιετράπη* (Nicet. caten. p. 48 sq.).

21. **Und sprach: nackt kam ich aus dem Leibe meiner Mutter, und nackt kehr' ich zurück dorthin; Jehova gab's, Jehova nahm's, Jehova's Name sei gepriesen.**

22. **Bei all diesem sündigte Job nicht, und schrieb Gott nichts Verkehrtes zu.**

II. 1. **Und es geschah eines Tages, da kamen die Söhne Gottes, sich zu stellen vor Jehova, und es kam auch der Satan in ihrer Mitte, sich zu stellen vor Jehova.**

21. Obwohl aber der natürlichen Traueräußerungen sich nicht erwehrend, besteht Job die schwere Unglücksprobe dennoch auf die ruhmvollste Weise, und anstatt mit Gottes Fügung unzufrieden zu werden, beweist er vielmehr den höchsten Grad von Ergebung in dieselbe und erkennt sein bisheriges Glück als ein bloßes Geschenk Gottes an, das ihm auch immer hätte versagt sein können, ohne daß er zur Klage berechtigt gewesen wäre. Er beruhigt sich dabei hauptsächlich mit zwei Trostgründen; der erste und niedrigere lautet: Alles, was ich verloren habe, war nicht ein verdientes und bleibendes Eigenthum, sondern nur ein unverdientes und auf unbestimmte Zeit gegebenes Geschenk, das ich nicht auf die Erde mitgebracht habe, und bei meinem Hinscheiden aus ihr auch nicht hätte mitnehmen können; der zweite und höhere aber lautet: was geschehen ist, war Wille und That Gottes, er hat nur genommen, was er früher gegeben, und was er will und thut, ist gut und recht und sein Name preiswürdig. יָצָתִי steht für יָצָאתִי, wie z. B. 32, 18. מִלֵּתִי für מִלֵּאתִי (vgl. Gesen. § 73. Anm. 4.). שָׁמָּה (dorthin) bezieht sich auf בֶּטֶן אִמִּי im eigentlichen Sinne, sofern dabei die Erde als gemeinsame Mutter Aller betrachtet wird (Genes. 3, 19. Ps. 139, 15.). Im letzten Versgl. יְהִי שֵׁם וגו׳ findet zwar das בֵּרֵךְ von Seite Job's in Bezug auf Gott statt, aber gerade im entgegengesetzten Sinne von dem, in welchem es Satan vorhergesagt hatte, nicht ein Verabschieden und Entehren, sondern ein Ehren und Lobpreisen ist es hier.

22. Diese Bemerkung schließt das Bisherige ab und bildet den Uebergang zum Folgenden. Zugleich verhütet sie, daß man nicht etwa die starken Aeußerungen der Trauer für einen tadelhaften Ausdruck von Kleinmüthigkeit ansehe, oder gar auf die Vermuthung komme, Job habe vielleicht den Worten der Ergebenheit noch Worte oder doch Gedanken des Unwillens beigefügt. — Die Vulgata übersetzt לֹא חָטָא mit non peccavit labiis suis, was schwerlich zu der Annahme berechtigt, daß ihr Urtext בִּשְׂפָתָיו gehabt habe, sondern nur als Herübernahme aus 2, 10. anzusehen ist. Die LXX haben es nicht ausgedrückt. Uebrigens ist der Beisatz dem Sinn nach richtig. — תִּפְלָה ist wie תָּפֵל 6, 6. eigentlich Geschmackloses, Eckelhaftes, dann tropisch: Abgeschmacktes, Ungereimtes. Solches Gott geben ist hier s. v. a. es von ihm aussagen, ihm Schuld geben.

Kap. II.

1. 2. Nachdem Job die erste schwere Leidensprobe ruhmvoll bestanden, wird eine zweite noch schwerere über ihn beschlossen und verhängt. Satan ist

2. Und Jehova sprach zu Satan: woher kommst du? und der Satan antwortete dem Jehova und sprach: vom Streifen durch die Erde und vom Umherwandeln auf ihr.

3. Da sprach Jehova zu Satan: hast du Acht gehabt auf meinen Knecht Job? denn nicht ist wie er auf der Erde ein Mann schuldlos und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend; und noch hält er fest an seiner Schuldlosigkeit, und du reiztest mich gegen ihn, ihn zu verderben, umsonst.

wieder Veranlasser und Betreiber derselben, wie bei der ersten, was hier wie dort wieder in seinem Verhältniß zum moralischen und physischen Uebel in der Menschheit seinen Grund hat. Das Mißlingen des ersten Versuches hat ihn nicht zum Nachgeben, sondern nur zu noch heftigerem Angriffe bewogen. Daß הַיּוֹם hier nicht den nämlichen Tag anzeige, wie 1, 6. (wie die glossa interlin. will), ist von selbst deutlich; wie groß aber die Zwischenzeit zu denken sei, ob gerade als ein Monat, oder als ein Jahr (vgl. Calmet), oder größer oder kleiner, ist eine unnütze Frage, obwohl sie von älteren Exegeten mehrfach ventilirt und beantwortet wurde; der Text läßt es unbestimmt und man hat daher mit Calmet nur im Allgemeinen so viel Zeit zu denken, als nöthig war zu einem sichern Urtheil, ob Job die erste Probe gut bestanden habe. Die Verse 1. u. 2. sind mit ganz unwesentlichen Aenderungen aus 1, 6. 7. herübergenommen und daher deutlich; es ist nur V. 1. לְהִתְיַצֵּב wiederholt und V. 2. מֵאַיִן mit אֵי מִזֶּה vertauscht.

3. Die erste Venshälfte ist nur Wiederholung von 1, 8. und dann folgt die ausdrückliche Erklärung Jehova's, daß Satan sich als Lügner gezeigt und die Prüfung Job's den von ihm vorhergesagten Erfolg nicht gehabt habe. תֻּמָּה bezeichnet dasselbe als Abstractum, was תָּם als concrete Eigenschaft: Unbescholtenheit, Tadellosigkeit; an dieser, sagt Jehova zu Satan, hält Job immer noch fest, obwohl du mich aufgereizt hast gegen ihn, ihn zu verderben umsonst. — מַחֲזִיק bezeichnet ein kräftiges und beharrliches Festhalten; und dieß ist hier um so ruhmwürdiger, als unverschuldete Leiden weit mehr geeignet sind, Glauben und Gottvertrauen zu erschüttern, als verschuldete. Das Aufreizen (הֵסִית mit ב) ist hier nicht zu premiren, als ob Jehova wirklich durch den Satan sich zu etwas habe verleiten lassen, was er sonst nicht gethan haben würde, sondern es ist nur Folge der parabolischen Darstellungsweise. Das Verschlingen (בלע piel. intens.) s. v. a. zu Grunde richten, bezeichnet nicht immer gerade völlige Vernichtung, sondern oft nur überhaupt großes Unglück und Verderben, und so ist auch hier unter dem Verschlingen Job's nur die Vernichtung seiner Habe gemeint. חִנָּם (umsonst) ist hier s. v. a. ohne Grund; denn ohne solchen wurde das Unglück, von Satans Standpunkt aus gesehen, wirklich über Job verhängt, weil der von ihm genannte Grund dazu, Job's eigennützige Scheintugend, in der That nicht vorhanden war, wie der Erfolg zeigte. Für Jehova selbst gilt aber das חִנָּם nicht, für ihn

4. Und der Satan antwortete dem Jehova und sprach: Haut um Haut, und Alles was der Mensch hat, giebt er um sein Leben.
5. Aber strecke doch deine Hand aus und taste sein Gebein an und sein Fleisch, wahrlich er wird dich in's Angesicht entehren.
6. Und es sprach Jehova zu Satan: siehe, er sei in deiner Hand; nur sein Leben bewahre.

war die nöthige Erprobung der Tugend Job's Grund zur Verhängung des Unglücks.

4. 5. Satan ist durch den schlimmen Ausgang seines ersten Versuchs und die Beschämung, die er deßhalb vor Jehova in Gegenwart der guten Engel erfahren mußte, nicht entmuthigt worden: er macht einen neuen und wiederholt die alte Beschuldigung, daß Job's Tugend eine eigennützige und bloß scheinbare sei mit der Versicherung, daß die bisherige Erprobung nur zu leicht gewesen sei und seine Behauptung sich zuverlässig erwahren werde, wenn Job in eine Lage komme, wo er gar nichts mehr zu verlieren habe. Der Ausdruck: Haut um Haut ist eine sprüchwörtliche Redensart und im Allgemeinen so viel als: Gleiches um Gleiches; der Sinn, den sie hier hat, erhellt aus der Anwendung auf den gegebenen Fall und der unmittelbar darauf folgenden Erläuterung: „Alles, was ein Mensch hat, giebt er für sein Leben;" also, wie schon Ephräm sich ausdrückt: Pellem scilicet pecorum, quin et filiorum, dabit quis pro pelle propria. Satan will also sagen: Dem Job gelte Gesundheit und Leben jedenfalls so viel als alle seine vorige Habe; da ihm nun jene unversehrt gelassen seien, so könne er sich wohl in den Verlust von dieser fügen, und darin liege offenbar auch der Grund seiner Ergebenheitsbezeugung; er fürchte, durch das entgegengesetzte Betragen, auch was er noch habe, verlieren zu müssen, und übe daher in Wahrheit nur eine eigennützige Scheintugend. Wenn Jehova ihm nehmen würde, was er ihm inzwischen noch gelassen, seine unversehrte Gesundheit, so daß er keinen Verlust mehr zu fürchten hätte, dann würde seine Ergebung und seine Tugend bald ein End haben. Diese Herabsetzung der Tugend Job's ist um so bösartiger, je größer dabei die Eigenliebe und Selbstsucht Job's erscheint, die selbst durch so große Verluste sich nicht irre machen läßt und willige Ertragung heuchelt, nur um nicht noch mehr verlieren zu müssen. — Die Worte Bein und Fleisch sind nur Umschreibung des Leibes; und die Ausdrücke אוּלָם, שְׁלַח יָד, נָגַע und בֵּרֵךְ stehen wie 1, 11.

6. Nun erfolgt wieder, ähnlich wie 1, 2., die Uebergabe in die Gewalt Satans, die nicht etwa nur den Zweck hat, einen fernern Einwurf Satans, daß Job zu gelind behandelt worden sei, unmöglich zu machen (Chrysost. hom. I. ad pop. Antioch.), sondern hier in gleichem Sinne wie 1, 12. zu verstehen ist. Es wird daher durch diese zweite Besprechung zwischen Jehova und Satan nur der Satz veranschaulicht; Job's Tugend war durch die bisherige Prüfung noch nicht als eine vollkommene erprobt, weßhalb von Gott

7. Und der Satan ging hinweg vom Angesichte Jehova's und schlug den Job mit bösem Geschwür von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel.

eine neue noch härtere über ihn beschlossen wurde. נֶפֶשׁ (Seele) ist hier s. v. a. Leben; nur dieses soll dem Job noch bleiben, bloß in soweit wird die dem Satan ertheilte Vollmacht eingeschränkt. Natürlich ist dabei nur das leibliche Leben gemeint, nicht etwa der freie Vernunftgebrauch, in dem sich das geistige Leben äußert, oder das geistige Leben überhaupt im Gegensatz zum geistigen Tode; denn im ersten Falle wäre, wie Estius richtig bemerkt, eine wahre Tugendprobe nicht möglich, und im zweiten dem Satan geradezu untersagt worden, die Plagen Job's so weit zu treiben, daß seine Tugend unterliegen könnte, wodurch die Tugendprobe wieder nur wenigstens eine unvollkommene würde. — שְׁמֹר ist natürlich nicht von positiver Sorgfalt Satans für das Leben Job's gemeint, sondern nur negativ zu verstehen: sein Leben zerstöre nicht, laß ihm, ähnlich wie auch חִיָּה (eigentlich lebend machen oder am Leben erhalten) zuweilen die bloß negative Bedeutung hat: nicht tödten (Exod. 1, 17. Num. 31, 15.).

7. Jetzt beginnt die Ausführung des vorigen Beschlusses und damit die schwerste Leidensprobe Job's. Satan selbst übernimmt wieder, wie das erstemal, die Verhängung derselben, ist aber auch hier nur in demselben Sinne, wie dort, als Urheber zu denken. וַיֵּצֵא ist in gleichem Sinne gebraucht wie 1, 12. Das Leiden, womit Satan den Job schlägt, ist שְׁחִין רָע; und שְׁחִין ist nach dem Arabischen (سَخُنَ incaluit) und Syrischen (ܫܚܢ incaluit, pah. ulceravit) eigentlich eine brennende Beule, und kommt in der Bibel von Pestbeulen (2 Kön. 20, 7.), und Aussatzgeschwüren (Levit. 13, 18—20.) vor; mit dem Beisatz רָע bezeichnet es eine besondere Art des Aussatzes (Deut. 28, 35.), die auch שְׁחִין מִצְרַיִם genannt wird (Deut. 28, 27.) und daher ohne Zweifel die besonders im alten Aegypten vorkommende, unter dem Namen Elephantiasis bekannte, Art des Aussatzes ist. Dafür sprechen auch einzelne Stellen unseres Buches, wo Job's Krankheit im Wesentlichen ebenso beschrieben wird, wie von alten Profanschriftstellern die Elephantiasis; und wenn auch nicht gerade jeder Zug ausschließlich auf dieselbe paßt, „so ist zu bedenken, daß man an ein Gedicht nicht die Ansprüche einer Pathologie machen darf“ (Hirzel). Es ist daher auch unstatthaft, aus einzelnen poetischen Ausdrücken in Betreff der Leiden Job's die Folgerung zu ziehen, daß ihn außer der Elephantiasis noch Podagra, Chiragra, Hüftweh, Gicht, Ruhr, Auszehrung, Venerie, Bräune, Heißhunger, Antoniusfeuer und über den ganzen Leib verbreiteter Krebs befallen habe (cf. Pineda, Corder.). — „Von der Fußsohle bis zum Scheitel“ ist s. v. a. am ganzen Leibe (vgl. Jes. 1, 6.); und bei der Elephantiasis wurde dieser wirklich ganz mit bösartigen Geschwüren bedeckt und kein Theil unberührt gelassen (Winer, Realw. I. 133).

8. Da nahm er sich eine Scherbe, um sich damit zu schaben, und er saß in Mitte der Asche.

9. Da sprach zu ihm sein Weib: hältst du noch fest an deiner Schuldlosigkeit? entehre Gott und stirb!

8. Die Flechten und Geschwüre des genannten Aussatzes verursachten ein sehr schmerzliches und unerträgliches Beißen und Jucken auf der Haut. Um sich Linderung dagegen zu verschaffen, bediente sich Job einer Scherbe von einem irdenen Gefäße, wenn unter חֶרֶשׂ nicht etwa ein eigens verfertigtes Werkzeug zum Kratzen für solche Kranke gemeint ist, dergleichen Werkzeuge es im alten Orient wirklich gab und noch giebt, namentlich aus Elfenbein verfertigte Hände (Cleric., Rosenm.). Die eigenen Hände gebrauchte Job ohne Zweifel deßwegen nicht, weil er sie nicht gebrauchen konnte, indem bei der Elephantiasis die Extremitäten, namentlich auch die Finger, wie noch jetzt bei den „Aussätzigen" am Ziontfore (Robinson u. Smith, Palästina ꝛc. I. 404), gewöhnlich zuerst angegriffen wurden, und dann die Nägel durch die auffahrenden Geschwüre bald zersplittert oder abgeschoben wurden. — Das Sitzen in Asche oder Staub ist überhaupt Zeichen großer Trauer, deren Gegenstand hier natürlich Job's Unglück ist; zugleich bezieht es sich aber auch auf die Sitte, daß Aussätzige nicht in ihren Wohnungen geduldet, sondern unter freiem Himmel und bei Nacht etwa in kleinen eigens für sie erbauten Hütten sich aufhalten mußten. Auch bei den Persern wurden Aussätzige vom Umgang mit andern Menschen ausgeschlossen (Ὃς ἂν δὲ τῶν ἀστῶν λέπρην ἢ λεύκην ἔχῃ, ἐς πόλιν οὗτος οὐ κατέρχεται οὐδὲ συμμίσγεται τοῖσι ἄλλοισι Πέρσῃσι. Herod. I. 138.) und der Aussatz als eine außerordentliche göttliche Strafe betrachtet, (— φασὶ δέ μιν ἐς τὸν ἥλιον ἁμαρτόντα τι ταῦτα ἔχειν. Herod. ib.). In dieser im alten Orient herrschenden Ansicht und Observanz, und der mosaischen Verordnung, daß Aussätzige außerhalb des Lagers sich aufhalten müssen (Lev. 13, 46.), hat ohne Zweifel der von den LXX hier beigefügte Zusatz: ἔξω τῆς πόλεως seinen Grund. Eben diese Uebersetzung giebt אֵפֶר durch Mist (κοπρία, Vulg. vet.: stercus, Hieron.: sterquilinium), was jedenfalls ungenau und mißverständlich ist, wenngleich dem Sinne des Textes nicht schlechthin zuwider, sofern Mist auch sonst zur bildlichen Bezeichnung großen Unglückes und Elendes dient (1 Sam. 2, 8. Ps. 113, 6. 7. Klagl. 4, 5.).

9. Zum Leiden Job's kam noch Spott, und zwar von seiner eigenen Frau, der nicht weniger als das Leiden selbst geeignet war, seine Gottergebenheit zu erschüttern. Sie findet es unbegreiflich, daß er immer noch an seiner Tugend festhält, und will ihm zu verstehen geben, daß er jetzt den Lohn derselben empfange und darnach ihren Werth bemessen möge. Die Kirchenväter und älteren Exegeten beantworten sich daher die Frage, warum von Allem, was Job gehabt, bloß seine Frau übrig geblieben sei, einstimmig dahin, es sei geschehen, damit er von ihr noch die schwerste Prüfung erfahre. — עֹודְךָ וג׳ ist Frage des Befremdens und Spottes mit weggelassener Fragepartikel, und בָּרֵךְ im schlimmen Sinne gebraucht, wie 1, 5. 11. 2, 5.

10. Und er sprach zu ihr: wie eine der Thorinnen redet, redest du. Auch das Gute nehmen wir an von Gott, — und das Böse sollten wir nicht annehmen? In all diesem sündigte Job nicht mit seinen Lippen.

und sie will sagen: verabschiede Gott und entehre ihn, du kannst nichts Schlimmeres dafür erhalten, als was dir für deine Tugend zu Theil wird, den nahe bevorstehenden qualvollsten Tod. Dieß letztere gründet sich auf die Thatsache, daß die Elephantiasis, wo sie einmal recht angesetzt hatte, sicher mit dem Tod endete. Einige Ausleger meinen übrigens, Job's Weib könne nur sehr fromm und tugendhaft gewesen sein, und also nicht in der angegebenen Weise geredet haben; sie nehmen daher בָּרֵךְ in der Bedeutung loben, preisen und עוֹדְךָ nicht fragend, so daß der Sinn entsteht, Job solle zwar Gott getreu zu bleiben und die Ehre zu geben nicht aufhören, ihn aber bitten, daß er ihn möglichst bald durch den Tod aus seinem jetzigen Elend erlöse (Cocc., Schult.). Schon Lucian der Martyrer ist dieser Ansicht (cf. Corder.), auch Julian kennt, aber mißbilligt sie (cf. Nicet. caten.), und Corder. bemerkt mit Recht: Quæ explicatio ingeniosa quidem, sed minime legitima videtur, quia alioquin haudquamquam uxor a Jobo tam acrem merita fuisset reprehensionem, quæ sequitur.

10. Daß auch die jetzige schwerste Leidensprobe über Job's Rechtschaffenheit und Gottergebenheit nichts vermocht habe, zeigt die vorige Rede seiner Frau, die zugleich ein neuer starker Angriff auf sie ist. Daß aber auch dieser eitel geblieben, zeigt die Erwiederung Job's. Er bezeichnet jene Rede als eine thörichte, in demselben Sinne nämlich thöricht, in welchem Ps. 14, 1. der Gottesläugner Thor genannt wird, mithin als eine gottvergessene und gotteslästerliche; während er also sein Leiden mit der größten Geduld und Ergebung trägt, duldet er um so weniger leichtfertigen Spott über seine Tugend, weil dieser nicht bloß gegen ihn, sondern zugleich auch gegen Gott gerichtet ist. Darauf erklärt er die willige und gelassene An- und Uebernahme des Leidens aus der Hand Gottes als etwas sich von selbst Verstehendes, nachdem er aus derselben Hand schon so viel Gutes empfangen und doch nicht verdient habe. Er tröstet sich also nicht mit der Hoffnung auf Lohn und Vergeltung, sondern mit der Rückerinnerung an bereits erfahrene Gnadenerweisungen und Segnungen Gottes, und das Maaßgebende ist ihm wieder, wie 1, 21., der göttliche Wille, der es nun einmal so anordnet, nachdem es früher anders gewesen. — גַּם braucht nicht fragend gefaßt zu werden, wohl aber das folgende לֹא für הֲלֹא (Gesen. Lehrg. S. 833), und die Frage hat bejahenden Sinn. — בְּכָל־זֹאת וג׳ will nicht etwa andeuten, daß Job's „innere Resignation, unter den wiederholten Schlägen des Geschickes, schon hier zu wanken anfange" (Justi), sondern nur noch ausdrücklich hervorheben, daß Job bisher in seinen Reden sich nicht verfehlt habe, dieß mit Rücksicht auf das Folgende, wo solche Verfehlungen vorkommen und nachher von Jehova zurechtgewiesen werden.

11. Und es hörten drei Freunde Job's all dieses Uebel, das über ihn gekommen, und sie kamen ein jeder von seinem Orte, Eliphas der Themanite, Bildad der Schuchite und Zophar der Naamathite, und verabredeten sich mit einander, zu kommen, um ihn zu beklagen und zu trösten.

12. Und sie erhoben ihre Augen von ferne und erkannten ihn

11. Bisher hat Job die Prüfung durchaus gut bestanden und die unerschütterlichste Hingabe in den Willen Gottes bewiesen; seine sittliche Größe erscheint fast noch außerordentlicher, als sein Unglück und Leiden. Nun droht aber derselben neue Gefahr, und zwar durch ein Vorkömmniß, mit dem es eigentlich nur auf seine Beruhigung und Tröstung abgesehen war, den Besuch nämlich dreier Freunde. Denn während nach einer alten Regel die Freunde für den Unglücklichen sein sollen, was die Aerzte für den Kranken, wurden sie für Job gerade das Gegentheil. Sie haben, in einiger Entfernung von einander und von Job wohnend, von seinem Unglück gehört und sich verabredet, ihn zu besuchen. מְקֹמוֹ (sein Ort) ist hier der Wohnplatz eines jeden, seine Heimath, und וַיָּבֹאוּ ist vom Zusammenkommen der drei Freunde unter sich gemeint, um sich über Job's Unglück und die darüber erhaltenen Nachrichten zu besprechen und zu verständigen, was dann den gemeinsamen Entschluß zur Folge hatte, ihn zu besuchen und zu trösten. Hieraus erhellt zugleich, daß man sich die Wohnplätze der drei Freunde nicht gar zu weit von einander entfernt denken darf. — תֵּימָן war ein Enkel Esau's (Genes. 36, 10. 11. 15.) und von ihm bekam ein Volksstamm, der im südöstlichen Theile von Edom in der Nähe von Bozra (Jer. 48, 24.) wohnte und daher diese Gegend selbst den Namen. Eliphas war somit, als diesem Stamme angehörig, ein Abkömmling Esau's; er wird zuerst genannt und nimmt bei den folgenden Unterredungen immer vor den andern das Wort, ohne Zweifel deßhalb, weil die Themaniten bei den Alten im Rufe großer Einsicht und Weisheit stunden (Jer. 44, 7. Obad. 8. Baruch 3, 22. 23.) und Eliphas überdieß der älteste von den drei Freunden war (15, 10.). שׁוּחַ war ein Sohn Abraham's von der Kethura (Genes. 25, 2.), dessen Nachkommen den nach ihm genannten Volksstamm der Schuchiten bildeten und einen Theil von Edom, wahrscheinlich den südwestlichen, bewohnten; dieß scheint wenigstens nach der Zusammenstellung Schuach's mit Scheba, Dedan rc. Genes. 25, 2. 3. 6. aus Ezech. 25, 13. hervorzugehen. — נַעֲמָה heißt nach Jos. 15, 41. eine im Gebiet des Stammes Juda befindliche Stadt. Da aber diese von Edom und Uz, dem Aufenthaltsorte Job's, sehr weit entfernt ist, so ist wahrscheinlich eine andere uns nicht mehr bekannte edomitische Stadt oder Ortschaft in der Nähe des wüsten Arabiens darunter gemeint. יַחְדָּו gehört nach der Wortstellung und den Accenten zum vorhergehenden Verbum, nicht aber zum folgenden: sie verabredeten sich mit einander. Bei לָבוֹא ist das sich von selbst verstehende אֶל־אִיּוֹב weggelassen.

12. Die Freunde sahen den Job von Ferne, denn als Aussätziger mußte er in einem für solche Kranke bestimmten Raume sich aufhalten, wo er jedoch

nicht; da erhoben sie ihre Stimme und weinten, und zerrissen ein jeder sein Gewand, und streuten Staub auf ihre Häupter gen Himmel.

13. Und sie setzten sich mit ihm zur Erde sieben Tage und sieben Nächte und keiner sprach zu ihm ein Wort, denn sie sahen, daß sehr groß war der Schmerz.

nach 2 Kön. 15, 5. vgl. 7, 3. frei umhergehen und schon aus einiger Entfernung gesehen werden konnte; diese Entfernung hat man aber nicht sehr groß, sondern nur so zu denken, daß ihn die Freunde früher aus derselben wohl gekannt haben würden, jetzt aber ihn nur darum nicht kannten, weil ihn die Krankheit sehr entstellt und unkenntlich gemacht hatte; daß sie aber den Job sahen, wußten sie sonst, und fingen daher zu jammern und zu klagen an. — „Die Augen erheben" ist hier nur einfach s. v. a. hinsehen, und der Gegenstand, nach welchem hin sie die Augen erhoben, ist wieder, als sich von selbst verstehend, nicht genannt. „Die Stimme erheben" aber ist mit וַיִּבְכּוּ zusammen zu denken, und umschreibt, wie sonst öfters, den Adverbialbegriff „laut": sie weinten laut. Staub in die Luft werfen ist sonst auch ein Zeichen des Unwillens und der Entrüstung (Apg. 22, 23.), hier aber der Trauer, sofern es ein sehr heftiges, affectvolles Bestreuen des Hauptes mit Staub sein soll, was immer als Ausdruck der Trauer vorkommt, z. B. Jos. 7, 6. 2 Sam. 13, 19., sie werfen nämlich den Staub so gegen Himmel, daß er auf ihre Häupter zurückfällt.

13. Die Freunde geben ihre Betrübniß über Job's Unglück noch weiter zu erkennen; sie setzen sich neben ihn auf die Erde, was eben Ausdruck der Trauer ist, und zwar sieben Tage und sieben Nächte, d. h. sie trauerten um ihn, dessen Tod sie nahe und unausweichlich glaubten, wie um einen Verstorbenen; denn die Trauer um Verstorbene pflegte sieben Tage lang zu dauern (Genes. 50, 10. 1 Sam. 31, 13. Sir. 22, 12.). Auch das fortwährende Schweigen der Freunde war Ausdruck der Trauer, wie bei Ezech. 3, 15., gab aber dem Job zugleich zu verstehen, daß sein Zustand zu kläglich sei, als daß die Freunde Trostworte für denselben vorzubringen wüßten. כִּי רָאוּ וגו׳ giebt noch den Grund an sowohl von ihrer Trauer überhaupt, als von ihrem Schweigen insbesondere, so großen Schmerz wissen sie nicht durch Worte zu lindern. Bloß an die herkömmliche Trauer Job's über den Tod seiner Kinder, welche die Freunde nicht zu unterbrechen gewagt hätten (Haneberg, Einleitung in's A. T. S. 187), kann natürlich nicht gedacht sein; denn diese Trauer wird nach herkömmlicher Weise gleich nach dem Tode der Kinder stattgefunden und nicht geraume Zeit nachher, wo die Freunde zu Job kamen, erst begonnen haben. „Interim dum casum amici explorant, dum de profectione deliberant, haud dubium est, complures fluxisse dies," bemerkt schon Ephräm (T. II. Syr. et Lat. p. 3.).

Anlaß zu den Unterredungen.

Kap. III.

Schon der bloße Anblick der eben genannten drei Freunde in ihrem glücklichen Wohlbefinden, und noch mehr ihr Benehmen gegen Job konnte in diesem nur das Gefühl seines Leidens und Elendes vergrößern, und war ganz geeignet, die Untröstlichkeit und Hoffnungslosigkeit seiner Lage ihm zum klaren Bewußtsein zu bringen. Es entstund daher in ihm der Wunsch, lieber gar kein Leben zu haben, als ein so klägliches, und lieber auch das frühere Glück nicht empfangen zu haben, als jetzt solches Elend dulden zu müssen. Und diesen Wunsch spricht er nur in Folge seiner innern Aufgeregtheit mit solcher Stärke aus, daß man wirklich eine nicht geringe Abnahme seiner vorherigen Geduld und Gottergebenheit darin erblicken könnte, wenn man die einzelnen Ausdrücke premiren und nicht vielmehr das Anstößige großentheils auf Rechnung der innern Aufgeregtheit und des starken Affectes der Rede bringen müßte. Damit soll jedoch nicht geläugnet werden, daß jener Wunsch, auch abgesehen von der Art und Weise, wie er sich aussprach, doch immerhin etwas Fehlerhaftes und mit einer durchgängigen freien Unterwerfung des Eigenwillens unter den göttlichen nicht ganz Vereinbares hatte. Zuerst wünscht Job, indem er seinen Geburtstag verflucht, daß er nicht geboren worden, oder wenigstens gleich bei der Geburt gestorben sein möchte; dann beschreibt er die glückliche Ruhe der Gestorbenen, wobei der Wunsch, auch selbst sterben zu können, im Hintergrunde steht und immer mehr hervortritt.

III. 1. Nach diesem eröffnete Job seinen Mund und verfluchte seinen Tag.

2. Und Job fieng an und sprach:

1. Job selbst macht endlich dem dumpfen Schweigen ein Ende. — כֵּן bezieht sich auf die sieben Tage, welche die besuchenden Freunde bereits in stummer Trauer bei Job zugebracht hatten. Sein Tag ist hier sein Geburtstag, wie aus dem Nachfolgenden erhellt, und das Verfluchen desselben besteht in eben dem, was Job vom dritten Vers an sagt.

2. 3. עָנָה wird gewöhnlich vom Antworten gebraucht; hier aber, wie auch sonst zuweilen (z. B. Deut. 27, 5. 27, 14.), vom Beginnen der Rede, und das et loquutus est, womit die Vulgata den zweiten Vers übersetzt, ist dem

3. Vernichtet sei der Tag, wo ich geboren ward,
Und jene Nacht, die sprach: empfangen ist ein Knabe.
4. Es werde jener Tag zum Dunkel,
Nicht soll ihn Gott von oben suchen,
Nicht über ihm ein Licht erglänzen.

Sinne nach ganz richtig. Mit dem Ausdrucke יֹאבַד יוֹם wünscht Job nicht bloß, daß jener Tag nie mehr wiederkehren möchte in der Reihe der Tage (Hirz.), sondern daß er nie vorgekommen sein möchte; damit ist zugleich der Wunsch ausgedrückt, daß Job nie möchte geboren worden sein. So faßt mit Recht im Wesentlichen schon Corderius die Stelle; und die Ansicht Salmeron's (Prolegg. X.), die sich auf eine ähnliche patristische stützt, daß Job nur die an seine Geburt geknüpfte Sünde, nicht aber sein Geborenwerden selbst, verwünsche, hat die nachfolgenden Aussprüche Job's, namentlich V. 10. u. 11., entschieden gegen sich. — יֹאבַד gehört sowohl zu יוֹם als zu לַיְלָה und bei אִוָּלֶד (über ־ָ unter ל vgl. Gesen. Gr. § 29, 3 b.) ist das Relat. ausgelassen und das Futur. hat (vgl. Ewald, Lehrb. § 136 b.) die Bedeutung des Imperf. Nach לַיְלָה ist ebenfalls das Relat. als Nominativ, nicht aber בַּאֲשֶׁר oder אֲשֶׁר־בּוֹ zu ergänzen, und zu übersetzen: in welcher man sagte (LXX, Vulg., Syr., Ar.); dieß wäre schon an sich härter und dabei noch die Ergänzung des Subjects bei אָמַר nöthig und dazu die Stelle weniger poetisch, als wenn die Nacht selbst personificirt und redend eingeführt wird. Das Verb. הָרָה nehmen Einige hier als gleichbedeutend mit יָלַד und übersetzen הֹרָה mit natus, progenitus est (cf. Poli synops.). Dagegen spricht aber, daß diese Bedeutung von הרה nicht recht erweislich ist, und daß der Sinn des Verses viel matter wird, als wenn man dem Wort seine eigentliche Bedeutung läßt, wo er dann eine starke Steigerung erhält.

4. Die Verse 4—9 sind specialisirende Ausführung des im vorigen Vers allgemein ausgesprochenen Wunsches. Tag und Nacht werden dabei, wie V. 3. auseinander gehalten; und so erweitern V. 4. u. 5. die erste, V. 6—9 die zweite Hälfte von V. 3. „Jener Tag werde zum Dunkel", hat den Sinn: möchte er doch in der Reihe der Tage gar nicht vorkommen, denn ein Tag, der lautere Finsterniß ist, ist eben kein Tag. — דָּרַשׁ (suchen) ist von Seite Gottes s. v. a. sich darum kümmern im guten oder schlimmen Sinne. Ein Tag nun, um den er sich nicht kümmert, für den er nicht sorgt, kann nicht bestehen, weil Alles nur durch ihn, durch seine Fürsorge besteht, und ist somit wieder kein Tag. — מִמַּעַל bezieht sich nicht darauf, daß das Tageslicht von oben herabkommt, sondern es wird dabei Gottes Wohnung oben im Himmel, und von dort seine Sorgfalt ausgehend, gedacht. — נְהָרָה ist zwar ἁπ. λεγ., aber die Bedeutung: Licht, Tageslicht, Sonnenlicht durch das öfter vorkommende נָהַר (glänzen, leuchten) gesichert; die Form des Wortes ist eine dem Buche Job vorzugsweise eigenthümliche Femininform (vgl. Hirzel). Das letzte Versglied sagt somit nur negativ, was das erste positiv; denn ohne Tageslicht ist kein Tag möglich.

5. Es soll ihn Finsterniß und Todesnacht entstellen,
Und über ihn Gewölk sich lagern,
Ihn Tagsverdüsterungen schrecken.
6. Und jene Nacht, es nehme Finsterniß sie weg,

5. Das Verb. גָּאַל hat zwei Hauptbedeutungen: 1) einfordern, einlösen, und 2) entstellen, schänden (cf. Gesen. thesaur., Meier, Wurzelw.); der Sinn ist hier jedenfalls: jener Tag soll Finsterniß sein und als Tag nicht mehr existiren, denn was die Finsterniß anspricht und sich vindicirt, ist ebenso auch selbst Finsterniß, wie das, was sie gleichsam durch ihre Berührung entstellt und verunreiniget, d. h. finster macht. צַלְמָוֶת ist noch Steigerung des חֹשֶׁךְ und bezeichnet die dichteste, schauerlichste Finsterniß, wie sie der Tod bringt und wie sie die Abgeschiedenen im Grab und in der Unterwelt haben. — עֲנָנָה (eine Art Collectivform von עָנָן) ist dichtes, dunkles Gewölk; solches verdunkelt zwar den Tag, aber vernichtet ihn nicht gerade; in sofern scheint dieser Zug, wie der folgende, nicht mehr ganz gut zur Ausführung des יֹאבַד יוֹם zu passen; beide sind aber doch an ihrem Platze, sofern Job durch eine Menge von Bildern und Wendungen seinen anfänglichen Satz verstärkend ausdrücken will, und dabei zuletzt auch mit weniger genauen sich begnügt. — כִּמְרִירֵי wird theils von כמר (verbrannt, geschwärzt sein), theils von מָרַר (bitter sein) abgeleitet und im letztern Falle das Kaf bald als Comparativpartikel, bald als sogenanntes Caf veritatis s. confirmationis (Gesen. Lehrg. S. 846) genommen. Als Comparativpartikel kann es aber nicht genommen werden, weil sonst das eine Vergleichungsglied und zum vorherigen Verb. das Subject fehlt. Nimmt man es als Caf veritatis, so heißen die Worte: es sollen ihn schrecken Bitterkeiten eines Tages, nämlich schreckliche Ereignisse und Unfälle, die überhaupt einen Tag bitter machen können. Dagegen läßt sich zwar nicht einwenden, daß „der Ausdruck Bitterkeit des Tages ohne alle Analogie in der Sprache der Bibel“ sei (Hirzel), denn ein analoger Ausdruck ist jedenfalls יוֹם מָר Amos 8, 10., und von einem „bitteren Tage“ bis zu „Bitterkeiten eines Tages“ ist ein kleiner Schritt. Allein läugnen läßt sich doch nicht, daß auf solche Weise das Kaf nur umgangen oder wegexegesirt wird, und überdieß der Ausdruck nicht gut zum Parallelismus paßt, sondern denselben vielmehr aufhebt. Es ist daher die Ableitung von כָּמַר unbedenklich vorzuziehen, indem dadurch die Construction natürlicher und der Sinn einfacher wird; die Worte heißen dann: es sollen ihn schrecken Dunkelheiten (eigentlich Schwärzungen) eines Tages, d. h. was einen Tag schrecklich, düster und dunkel machen kann, soll ihn treffen; und das כִּמְרִירִים ist noch Verstärkung des vorherigen עֲנָנָה. Freilich sollte das Wort in diesem Falle nach den Regeln der Nominalbildung כַּמְרִירֵי lauten (Ewald, Lehrbuch § 157 a.); allein das ִ statt ַ kann eine Ausnahme von der Regel oder leichtlich auch Folge eines masorethischen Mißverständnisses sein, und gegen die gegebene, vom Parallelismus geforderte, Deutung nichts beweisen.

6. Weitere Ausführung der zweiten Hälfte von V. 3. Das אֹפֶל יִקָּחֵהוּ

Sie freue sich nicht in des Jahres Tagen,
Und komme niemals in die Zahl der Monde.
7. Sieh'! jene Nacht sei unfruchtbar,
Kein Jubelruf erreiche sie.

(es ergreife sie Finsterniß) hat hier ähnlich wie vorhin יִגְאָלֻהוּ חֹשֶׁךְ וג׳ den Sinn: sie werde zur Finsterniß; dieß scheint nun allerdings als Ausführung des יֹאבַד הַלַּיְלָה nicht recht zu passen und mag auch die Uebersetzung des אֹפֶל durch tenebrosus turbo in der Vulg. veranlaßt haben; es erklärt sich aber einfach daraus, daß der Ausdruck vorhin in Bezug auf den Tag als Vernichtungswunsch gebraucht wurde, und jetzt in eben diesem Sinne auch in Bezug auf die Nacht ausgesprochen wird, ohne weitere Rücksicht darauf, daß der verwünschte Gegenstand ein ganz anderer ist. — אַל־יִחַדְּ übersetzen Einige mit: sie vereinige sich nicht mit den Tagen des Jahres, und leiten somit das Verb. von יָחַד (vereinigt, verbunden sein) ab; allein in diesem Falle müßte Jod ein Zere und Daleth weder Dagesch noch Sch'wa haben; nach der bestehenden Vocalisation ist es das Fut. apoc. von חָדָה (sich freuen) und die Punktation des ד erklärt sich daraus, daß das ַ unter ח bloßer Hülfsvocal ist und nicht berücksichtigt wird, wie z. B. ַ unter ע in שָׁמַעַתְּ (vgl. Ewald, Lehrb. § 93 a.). Dieß ist auch poetischer und verdient unzweifelhaft den Vorzug; die einzelne Nacht wird personificirt und freut sich, unter den übrigen vorkommen und so viel wie sie gelten zu können, und der Wunsch, daß die in Rede stehende Nacht diese Freude nicht haben möge, ist s. v. a. daß sie gar nicht existiren, daß sie gar nicht stattgefunden haben möge. בִּימֵי ist begreiflich nicht vom natürlichen, sondern vom astronomischen Tag (νυχθήμερον) zu verstehen, und damit fällt die Frage älterer Exegeten, wozu denn dieser Wunsch ausgesprochen werde, da die Nacht ja doch nicht in der Zahl der Tage vorkomme, von selbst weg.

7. Von jetzt an wird ähnlich, wie vorhin in Betreff des Tages, nicht mehr die Vernichtung der Nacht, sondern nur alles mögliche Uebel derselben gewünscht. Von dem Worte גַּלְמוּד ist die Etymologie dunkel und die Bedeutung streitig. Die Talmudisten (cf. Buxt. Lex. chald. et talmud. 442) gebrauchen es zur Bezeichnung der Einsamkeit und Verlassenheit der levitisch unreinen Frauen, und so nimmt es auch, nur in allgemeinerm Sinne, Hieronymus und die syrische Uebersetzung. Das Wort kommt noch zweimal im Job vor (15, 34. 30, 3.) und einmal im Jesaja (49, 21.). An letzterer Stelle ist die Bedeutung „unfruchtbar" allein recht passend und giebt auch an den beiden andern Stellen einen guten Sinn, wie denn auch Hieronymus es überall mit sterilis übersetzt, nur hier nicht. Das Wort hat also im Hebräischen unstreitig die Bedeutung unfruchtbar (vgl. Meier's Wurzelw.), und diese ist auch hier gar nicht unpassend, sofern Unfruchtbarkeit überhaupt eines der größten Uebel ist, welches, namentlich vom althebräischen Standpunkt aus, gewünscht werden kann. Die Unfruchtbarkeit der Nacht besteht dann natürlich darin, daß während derselben nichts entstehen und nichts gedeihen kann. Jener

8. Ihr sollen Tagverwünscher fluchen, Bereit, das Krokodil zu reizen.

talmudistische Sprachgebrauch hat ohne Zweifel in einem Mißverständniß oder willkürlicher Deutung des biblischen Wortes גַּלְמוּד seinen Grund. רְנָנָה ist hier nach Maaßgabe von רָנַן: Freudenruf, Jubelruf überhaupt, nicht gerade „ein Jubel über die Geburt eines Kindes" (Hirzel), und er will nur sagen, jene Nacht soll die freudenloseste und unseligste sein, die es geben könne.

8. Ueber jene Nacht sollen die furchtbarsten Verwünschungen ergehen. Daß solche gar oft wirksame Kraft haben (vgl. Görres' Myst. IV. 1. 88 ff.), entging schon dem Alterthume nicht (Num. 22, 6.) und man hielt sie für so verderblicher, je heftiger und wilder sie ausgesprochen wurden. Hier sollen sie gesprochen werden von Tagverfluchern. Bei diesen denken Einige an gedungene Klageleute, die den Todestag des zu Beklagenden verfluchen (Menoch., Calm.), Andere an Zauberer und Lügenpropheten, die sich zum Verfluchen von Personen oder Gegenständen dingen ließen, wie z. B. Bileam (Chald., Rosenm.), Andere (wie Pineda, Tirinus) an einen äthiopischen Volksstamm (die Atlanten), der nach Herodot, Plinius, Strabo und Andern ohne alle Religion war und die Sonne beim Auf- und Untergang verfluchte (οὗτοι [Ἄτλαντες al. Ἀτάραντες] τῷ ἡλίῳ ὑπερβάλλοντι καταρῶνται, καὶ πρὸς τούτοισι πάντα τὰ αἰσχρὰ λοιδορέονται, ὅτι σφέας καίων ἐπιτρίβει, αὐτούς τε τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν χώρην αὐτέων. Herod. lib. IV. c. 184. Atlantes — solem orientem occidentemque dira imprecatione contuentur, ut exitialem ipsis agrisque. Plin. Hist. Nat. lib. V. c. 8.), Andere überhaupt an Zauberer, die nach der Volksmeinung durch ihre Sprüche die Tageshelle in Dunkel zu verwandeln, oder den Tag im Voraus zu einem Unglückstag zu machen wußten (Umbr., Ewald, Hirzel). Eine der beiden letzten Ansichten, wegen des Folgenden wohl die vorletzte, verdient den Vorzug; und Verfluchungen von diesen Menschen werden jener Nacht gewünscht als die wildesten und furchtbarsten, und darum auch kräftigsten und wirksamsten. Die Wildheit dieser Menschen wird noch besonders bezeichnet durch den Beisatz, sie seien bereit, aufzuregen den Livjathan, den sonst Niemand aufzuregen wagt (41, 1.). Unter Livjathan ist 40, 25 ff. das Krokodil gemeint und darum sicher auch hier. An ein Sternbild, welches mächtige Zauberer nach der Volksmeinung herab zu fluchen im Stande wären (Joan. Henr. Maius in observatt. ss. P. 3. p. 2 sqq.) oder namentlich an das Sternbild des Drachen zu denken, das nach der indischen Mythologie Sonne und Mond verfinstern und dabei durch Zauberer aufgeregt oder gebannt werden könne (Ew., Hirzel), ist wenigstens hier ganz unnöthig, und zudem eine derartige Vorstellung bei den alten Hebräern nicht durch anderweitige Beispiele nachweisbar. Gerade jene äthiopischen Atlanten aber werden auch als die unerschrockensten Bekämpfer des Krokodils geschildert (cf. Calmet ad h. l.), und dieß spricht dafür, daß eben sie unter den Tagverfluchern gemeint seien. עוֹרֵר wird am besten als Infinit. genommen, wobei in der poetischen Darstellung das ל weggeblieben ist (vgl. Gesen. Gr.

9. Es seien finster ihrer Dämm'rung Sterne,
Sie harr' auf Licht, jedoch vergeblich,
Nicht schaue sie der Morgenröthe Wimpern.

10. Weil meines Mutterleibes Pforten sie nicht schloß,
Den Jammer nicht verbarg vor meinen Augen.

11. Warum doch starb ich nicht vom Mutterschooße,
Entkam dem Leibe nicht, um gleich zu scheiden?

§ 139. 2). Nimmt man es als Partic. so ist das präfigirte מ weggelassen, was schon härter ist, und als Subj. muß לַיְלָה gedacht werden, wobei kaum irgend ein passender Sinn in die Worte zu bringen ist.

9. Jene Nacht soll ohne Sternenlicht sein und auf sie kein Morgen folgen. נֶשֶׁף bedeutet sowohl Abenddämmerung als Morgendämmerung, und die Behauptung, daß Letzteres nie der Fall sei (Hirzel, v. Lengerke, Kenàan. S. 14), wird durch 1 Sam. 30, 17. Job 7, 4. widerlegt, wo נֶשֶׁף im Gegensatz zu עֶרֶב steht, und mithin die Morgendämmerung bezeichnet. Allerdings kommt es gewöhnlich für Abenddämmerung, auch tropisch für Nacht überhaupt vor, und כּוֹכְבֵי נִשְׁפּוֹ sind somit die am Abend aufgehenden Sterne oder allgemeiner die Sterne der Nacht, und er sagt: jene Nacht soll ohne das geringste Sternenlicht, somit die schauerlichste dunkelste Nacht sein, und umsonst soll sie auf den Anbruch des Tages warten, denn dieser ist gemeint unter אוֹר; es soll also nie ein Morgen sie beendigen. Dieß wird noch gesteigert durch וְאַל־יִרְאֶה וגו׳ (sie soll nicht sehen die Wimpern der Morgenröthe). רָאָה mit בְּ ist ein freudiges Hinschauen auf Etwas (über אַל־יִרְאֶה für אַל־יֵרֶא vgl. Ewald, Lehrb. § 224 c.), und „Wimpern der Morgenröthe" ist ein ähnlicher Tropus, wie z. B. χρυσέης ἁμέρας βλέφαρον Soph. Antig. 103 sq., und es wird dabei die Morgenröthe, wie sonst die Sonne (cf. Schult.), als ein die Schöpfung überschauendes Auge vorgestellt, und ihre Wimpern sind ihr erster, noch schwächster Dämmerschein. Er will also sagen: jene Nacht soll auch nicht durch die geringste Helle einer beginnenden Morgendämmerung erfreut werden.

10. Der Grund der Verwünschung ist, weil jene Nacht Job's Geburt geschehen ließ und nicht hinderte. בִּטְנִי ist ein conciser Ausdruck für בֶּטֶן אִמִּי, und den Mutterleib verschließen (סָגַר), wie z. B. Genes. 20, 18. 29, 31. 30, 22. so viel als nicht gebären lassen; Gegensatz dazu ist פָּתַח רֶחֶם Genes. 29, 31. Subj. bei סָגַר ist לַיְלָה und es wird tropisch der Nacht zugeschrieben, was während ihr geschieht. Zu וַיַּסְתֵּר wirkt aus dem ersten Halbv. die Negation herüber, wie solches bei aufeinanderfolgenden Verneinungssätzen, namentlich im poetischen Parallelismus, häufig der Fall ist (Gesen. Gr. § 149. 3), und unter עָמָל ist eben das jetzige Unglück und Leiden Job's gemeint.

11. Die letzte Aeußerung Job's im vorigen Verse, daß ihm unter der genannten Bedingung sein jetziges Elend wäre erspart worden, führt ihn nun auf den Gedanken, daß dieses auch der Fall wäre, wenn er während oder gleich nach seiner Geburt verschieden wäre. Daher auch der Wunsch, daß we-

12. Was kamen Kniee mir entgegen,
Und Brüste, daß ich sog?
13. Denn liegen würd' ich jetzt und rasten,
Ich würde schlafen dann und Ruhe haben.

nigstens doch dieses geschehen sein möchte. מֵרֶחֶם (aus dem Mutterleibe) ist hier s. v. a. während der Geburt, und das מִן, welches die Richtung oder Bewegung von etwas hinweg bezeichnet, darf nicht in der Bedeutung von ב genommen werden. Zu מִבֶּטֶן ist wieder לָמָּה לֹא aus dem ersten Halbv. herüber zu denken und das ו drückt die schnelle Zeitfolge aus; der Sinn des zweiten Halbv. ist also: warum bin ich nicht sogleich nach der Geburt gestorben? Diese Frage involvirt zugleich den Wunsch, daß das geschehen sein möchte. Der Wunsch aber ist nur vergleichungsweise gemeint: der Tod schon damals, verglichen mit seinem jetzigen Leiden, wäre ihm lieber als dieses. Damit fällt die Besorgniß, daß Job sich ruchloser Weise den Tod in der Erbsünde und damit die ewige Verdammung gewünscht habe (cf. Corder.), von selbst weg; nur das Uebel des Todes an sich, ganz abgesehen vom Zustand der Seele nach demselben, ist es, was er hier im Auge hat.

12. Fortsetzung des Vorigen. Er will sagen: Warum doch wurde mir älterliche oder überhaupt menschliche Pflege zu Theil, so daß ich am Leben blieb? Schon im patriarchalischen Zeitalter nahm der Vater oder Großvater den Sohn oder Enkel nach dessen Geburt auf die Kniee, zum Zeichen der Freude und Anerkennung (Genes. 30, 3. 50, 23.). Demnach soll ohne Zweifel der erste Halbvers die früheste väterliche Sorgfalt für das Kind, und dann der zweite, was ohnehin deutlich ist, die erste mütterliche Pflege bezeichnen; jedenfalls ist von der frühesten menschlichen Sorgfalt zur Erhaltung des jungen Lebens die Rede. מָה ist hier s. v. a. לָמָּה oder מַדּוּעַ (warum?). Bei שָׁדַיִם kann als Verb. entweder קִדְּמוּנִי herübergedacht oder הָיוּ ergänzt werden; כִּי ist dann Absichtspartikel und die Fragen haben den Sinn des negativen Wunsches.

13. Die vorigen beiden Verse führen auf den Gedanken an die glückliche Ruhe der Todten; und mit diesem beschäftigt sich Job von jetzt an. In syntaktischer Hinsicht ist übrigens dieser Vers der Nachsatz zu einem ausgelassenen, aber in den vorigen Versen enthaltenen Vordersatze, und der Zusammenhang so zu denken: wenn jener doppelte Wunsch erfüllt wäre, so würde ich jetzt liegen und rasten. Damit ist dann zugleich der Grund angegeben, warum er jenen Wunsch ausgesprochen. Der Tod ist dabei mit dem Schlafe verglichen, wie z. B. Luk. 8, 52., Joh. 11, 11., 1 Kor. 15, 6., und der Vergleichungspunkt ist die ungestörte Ruhe, die auch hauptsächlich hervorgehoben wird, nicht aber die Gewißheit des Wiederaufwachens bei der Auferstehung der Todten, was hier ein fremdartiger Gedanke wäre. — יָנוּחַ könnte Subst. von נוּחַ nach der Form קָטוֹל sein, so wäre die Construction leicht und einfach. Weil jedoch im ersten Halbvers das Fut. mit dem Prät. wechselt, so ist dieß ohne Zweifel auch im zweiten der Fall. נוּחַ steht dann intrans. wie

14. Mit Königen und Volksberathern,
Die Trümmer sich erbauten.
15. Mit Fürsten auch, die Gold besaßen,
Die ihre Wohnungen mit Silber füllten.

Jes. 23, 12.: es wäre mir ruhig, ich hätte Ruhe; dafür spricht auch noch, daß ein Substantiv in der Bedeutung: Ruhe, sonst nicht von יָנַח, sondern nur von נוּחַ gebildet wird (מְנוּחָה). אָז bezieht sich auf dieselbe Zeit wie עַתָּה, nur mit Zurückweisung auf die im Vorherigen enthaltene Bedingung.

14. 15. Dieß ist noch Steigerung des Vorigen. Job sagt, er würde nicht nur Ruhe haben, sondern denen gleich sein, die vormals die größte Macht und Gewalt hatten. עִם ist nämlich Präpos. der Verbindung und Gemeinschaft, und darum oft auch der Gleichstellung z. B. Koh. 2, 16. Ich würde sein mit ihnen ist daher auch s. v. a.: ich würde sein gleich ihnen, wie sie. „Berather des Landes" könnte möglicher Weise auch Bezeichnung der Könige selbst sein, mit Rücksicht auf ihre Fürsorge für ihre Untergebenen; wahrscheinlicher sind aber wegen der Zusammenstellung mit Königen nur hohe Staatsbeamte darunter gemeint, die gleich neben den Königen genannt sind, weil sie zuweilen fast mehr Einfluß auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten haben, als diese selbst. הַבֹּנִים וגו׳ ist schon von den Alten verschiedenartig aufgefaßt worden; die LXX übersetzen: οἱ ἐγαυριῶντο ἐπὶ ξίφεσιν, und die vorhieronymianische Vulgata: qui gloriabantur in malis; jene lasen also חֲרָבוֹת statt חֳרָבוֹת und das malis mag Verallgemeinerung von gladiis sein, was Augustin in der Citation dieser Stelle statt malis hat. Die andern alten Uebersetzer (Targ., Peschito, Ar., Hieron.) geben genau unsern masorethischen Text wieder: Verwüstungen oder Trümmer aufbauen. Was aber dieser Ausdruck bedeute, darüber sind die Ausleger wiederum sehr verschiedener Ansicht (cf. Pined., Rosenm.). Das Hauptwort, worauf es hier ankommt, ist חֳרָבוֹת und dieses steht offenbar mit בָּתֵּיהֶם V. 15. in Parallele. בָּתִּים aber können hier Todtenhäuser, Mausoleen sein, welche die שָׂרִים noch bei Lebzeiten sich aufbauten; das Füllen mit Silber bezieht sich dann auf die reichen Schätze, welche man solchen Vornehmen in das Grab mitgab. Sind nun unter בָּתִּים wirklich solche Mausoleen gemeint, so hat man bei חֳרָבוֹת an große, etwa pyramidenartige Denkmäler zu denken, die חֳרָבוֹת heißen, weil sie aus aufeinander geschichteten Steinen bestehen. Beide Verse beschreiben dann malerisch die Behaglichkeit und Herrlichkeit der Ruhe, die Job genießen würde (Hirzel). בָּתִּים kann aber eben so gut auch die Häuser bezeichnen, die diese Vornehmen bei Lebzeiten bewohnten. Es will dann ihr Reichthum und großes Ansehen veranschaulicht werden, und die חֳרָבוֹת sind wie sonst immer: Verheerungen, Trümmer verödeter Häuser und Städte; und solche aufbauen, d. h. wieder neu herstellen, ist ebenfalls ein Zeichen des großen Reichthums und Wohlstandes, den sie während ihres irdischen Lebens besaßen. Dieses letztere verdient den Vorzug, weil der gewöhnliche Sprachgebrauch durchaus dafür spricht, während חֳרָבוֹת in der vorhin angenommenen Bedeutung sonst nicht üblich ist. Der

16. Oder wie verscharrte Fehlgeburten wär' ich nicht,
Wie Kinder, die das Licht nicht sahen.

17. Dort lassen Frevler ab vom Toben,
Dort ruhen die an Kraft Erschöpften.

Ausdruck nämlich בָּנָה חֳרָבוֹת kommt öfters vor, aber immer in der Bedeutung: zerstörte, verwüstete Häuser und Städte wieder aufbauen, z. B. Jes. 44, 26. 58, 12. Ezech. 36, 10. Somit bezieht sich V. 14. mehr auf die große Macht, V. 15. mehr auf den großen Reichthum dieser Könige und Fürsten während ihres Lebens. V. 15. ist nun deutlich. זָהָב steht emphat. für: Gold.

16. Dieser Vers schließt sich wieder an V. 13. an als Fortsetzung desselben an. נֵפֶל (Fehlgeburt) wurde nicht als wirklicher Mensch angesehen und behandelt, und namentlich nicht förmlich begraben (Koh. 6, 3. 4.), daher wird טָמוּן hinzugesetzt, was gern für das Verscharren unter die Erde sowohl von Sachen (Genes. 35, 4. Jos. 7, 21. 22.), als auch von todten Menschen (Exod. 2, 12.) gebraucht wird. Job würde also das allerelendeste Loos, das einen Menschen treffen kann und ihn von vornherein gleichsam aus der Gattung der Menschen ausschlösse, für sein jetziges Schicksal eintauschen. עֹלֵל, wahrscheinlich von עוּל (vgl. Meier, Wurzelw., Gesen. Thesaur.) ist ursprünglich synonym mit יוֹנֵק, mit dem es öfters zusammengenannt wird (z. B. Ps. 8, 3. Joel 2, 16. Jer. 44, 7.), bezeichnet aber doch nach 1 Sam. 15, 3. 22, 19. (מֵעוֹלֵל וְעַד־יוֹנֵק) ein bereits älteres Kind im Gegensatz zu יוֹנֵק; was hier darunter gemeint sei, erhellt aus dem Beisatze; und der ganze zweite Halbvers ist nur nachgeholte Erklärung des נֵפֶל.

17. Jetzt beschreibt Job das Glück der Verstorbenen noch im Allgemeinen, um dadurch noch mehr zu beweisen, wie glücklich er sein würde, wenn er todt wäre. In dieser Beziehung entsprechen die Verse 17—19. den Versen 13—15., nur in sofern aber etwas ungenau, als bloß die allgemeine Ruhe von Bedrängnissen und die Gleichheit der Hohen und Niedern ausgesprochen wird, ohne wieder wie V. 15. den Gegensatz von reich und arm ausdrücklich zu berühren. Der erste Halbvers spricht die Ruhe von Bedrückung, der zweite die von körperlicher Anstrengung aus. רָשָׁע ist im Gegensatz von צַדִּיק einer, der vor Gericht als schuldig erkannt wird, ein Ungerechter, ein Frevler. רֹגֶז (das Aufgeregtsein, Toben) bezeichnet hier „das von wilden Leidenschaften bewegte Leben und Treiben der Frevler" zur Bedrückung Anderer, denn „die Frevler sind wie das aufgeregte Meer, ruhen kann es nicht, und es wühlen auf seine Wasser Unrath und Schlamm." Jes. 57, 20. Im Gegensatz zu diesem Toben heißen die Frommen die Stillen im Lande, z. B. Ps. 35, 20. (Hirzel). יְגִיעַ kommt sonst als Subst. vor; hier haben es die alten Uebersetzer mit Recht als Adjectiv und von körperlicher Anstrengung verstanden; Ermüdete der Kraft, d. h. an Kraft, sind solche, deren Kraft durch körperliche Anstrengung erschöpft ist, und man hat wegen der Zusammenstellung mit רְשָׁעִים wohl an solche zu denken, die sich im Dienste dieser abmühen mußten und von ihnen

18. Zusammen rasten die Gefesselten,
Sie hören nicht des Treibers Stimme.

19. Und Klein und Groß ist dort dasselbe,
Der Knecht ist frei von seinem Herrn.

20. Warum doch giebt er Licht dem Jammervollen,
Und Leben den betrübten Herzen,

bedrückt wurden. Das zweimalige שָׁם (dort) auf das Grab und den Scheol, als Aufenthalt der Todten, hinweisend, deutet an, daß beide Menschenklassen, die Tyrannen und die Tyrannisirten, durch den Tod gleich geworden seien. Sie sind in gleicher Weise dort an einem Ort, also in gleicher Lage und ohne Unterschied einander gleich.

18. Die Gefesselten sind hier vermöge des zweiten Halbverses solche, die in Fesseln harte Frohnarbeiten verrichten mußten. Im Grab endlich haben auch sie Ruhe gefunden. יַחַד (Verbindung) drückt hier die Gesammtheit aus: die Gefesselten in Verbindung s. v. a. sie alle, so viele ihrer sind. — שַׁאֲנַן pil. von שָׁאַן (ruhen) bezeichnet als Intensivform einen hohen Grad von Ruhe, eine völlig ungestörte Ruhe. נֹגֵשׂ Dränger, Treiber ist der Frohnvogt bei jenen Arbeiten, der exactor (Vulg.), und קוֹל ist das ungestüme Schreien, womit er die Untergebenen zur Arbeit antreibt.

19. Klein und Groß bezeichnet hier im Allgemeinen das Hohe und Niedrige des Standes und Ranges. Dieser Unterschied hat nach dem Tode ein Ende. Das שָׁם הוּא deutet wieder wie vorhin die Gleichheit Aller an. — חָפְשִׁי ist ein freigelassener Sklave, und אֲדֹנִים sog. plur. excellent., nur eine Person bezeichnend, und die Worte: er ist frei von seinem Herrn, sprechen wieder die beiderseitige Gleichheit aus. Sklaven und ihre Herren sind dort in gleicher Lage. Diese Gleichheit ist jedoch nicht so gemeint, daß die Hingeschiedenen im jenseitigen Leben durchweg gleichgestellt seien, oder daß in den vielen Wohnungen im Hause des Vaters (Joh. 14, 2.) doch eine concors retributionum diversitas (Greg. M.) Statt finde; sondern der Vers bezieht sich nur auf den Unterschied der Stände und Verhältnisse im diesseitigen Leben und will sagen: auf diese werde jenseits keine Rücksicht mehr genommen, sie begründen dort keine Ungleichheit mehr; der Tod gleiche sie völlig aus oder hebe sie gänzlich auf.

20. Da Job's bisherige Wünsche als schlechthin eitel erscheinen, weil das Vergangene sich nicht ungeschehen machen läßt, so wünscht er jetzt, daß er wenigstens in Bälde sterben könne. Denn bei den Jammervollen und in der Seele Betrübten (מָרֵי נָפֶשׁ) denkt Job vor allen an sich selbst, und findet es unbegreiflich, daß er unter solchen Umständen, wo der Tod für ihn das Beste wäre, immer noch am Leben gelassen wird, und spricht damit zugleich den Wunsch aus, daß sein Leben enden möchte. Melior est mors quam vita amara et requies aeterna quam languor perseverans (Sir. 30, 17.). Subj. bei יִתֵּן ist Gott, was häufig, namentlich in unserem Buche weggelassen wird, wenn es sich von selbst versteht, oder an ein anderes Subject nicht gedacht werden kann. עָמֵל ist einer, der עָמָל (Ungemach, Jammer) zu tragen

21. Die harren auf den Tod vergeblich,
Die nach ihm graben wie nach Schätzen,
22. Und die sich freuten bis zum Jubel,
Frohlockten, wenn ein Grab sie fänden?
23. Dem Manne, dessen Weg verborgen,
Den Gott umzäunt von allen Seiten?

hat. אוֹר ist hier wie Ps. 56, 13. s. v. a. אוֹר חַיִּים Lebenslicht, und somit ganz synonyn mit dem folgenden חַיִּים. Der Vers hält also den Jammer zergliedernd und steigernd auseinander, und hebt zuerst mehr die äußere und leibliche, dann mehr die innere und geistige Seite desselben hervor.

21. 22. Diese beiden Verse führen den vorigen noch weiter aus und beschreiben, wie hoch der Jammer und die Seelenbetrübniß bereits gestiegen sei. Es ist so weit gekommen, daß der Tod am sehnlichsten gewünscht wird, und die größte Freude darin bestände, ein Grab zu finden. — הַמְחַכִּים geht auf מָרֵי נֶפֶשׁ und drückt das sehnsuchtsvolle Hoffen und Harren auf den Tod aus. — חָפַר eigentlich vom Aufgraben der Erde gebraucht, bezeichnet hier das Herausgraben einer Sache. — מִמַּטְמוֹנִים kann nicht heißen: aus Schlupfwinkeln (Merc., Cocc.), denn diese Bedeutung hat das Wort nie; auch nicht wohl: lieber als Schätze (Schult., Rosenm., Hirzel ɔc.), denn so wäre מִן als Vergleichungspartikel mit einem Worte verbunden, das nicht eigentlich Vergleichungsglied ist, was hier wenigstens sehr hart, wiewohl sonst nicht gerade ohne Beispiel wäre. Das Richtige haben unstreitig schon die alten Uebersetzungen getroffen, welche den Ausdruck in der Bedeutung: wie einen Schatz, als einen Schatz, nehmen; מִן ist dann Partitivpräposition, die aus dem Ganzen einen Theil heraushebt, ohne ihn näher zu bezeichnen: als (etwas) von Schätzen = als einen Schatz; und der Sinn ist: die nach dem Tode sich so heftig sehnen, wie Schatzgräber nach dem verborgenen Schatze. Das אֱלֵי־גִיל (bis zum Jubel) dient nur noch zur Verstärkung des שָׂמֵחַ. Die Aenderung des גִּיל in גַּל (Steinhaufe), was dann die Bedeutung Grabhügel haben müßte (Houbig., Doederl., Hufnag.; cf. de Rossi Variæ lectiones IV. 105.), ist um so unzulässiger, als diese Bedeutung nicht erwiesen ist, und keine erhebliche kritische Auctorität für die Aenderung spricht (ein einziger Cod. bei Kennic. hat גל, was noch eben so gut גִּל für גִּיל als גַּל sein kann).

23. Dieser Vers ist Wiederaufnahme und Fortsetzung des zwanzigsten Verses, zu welchem Vers 21. und 22. als erläuternde Zwischenbemerkung in einem untergeordneten Verhältnisse stehen. דֶּרֶךְ (Weg) ist hier der Ausweg aus dem Unglück und Elend, er ist verborgen, d. h. Hülfe und Rettung läßt sich nicht absehen, das Elend ist rathlos und hoffnungslos. Das Umzäunen von Seite Gottes ist entweder ein Schützen und Schirmen wie 1, 10., oder ein Umzäunen mit Unglück und Elend, also ein Aengstigen, Bedrängen; in diesem Sinne ist es hier gebraucht, und er sagt: Gott habe ihn ringsum ganz mit Elend umgeben, aus dem er nicht hinauskommen könne.

24. Vor meinem Essen kommt mein Seufzen,
Es strömt wie Wasser mein Gestöhn.
25. Denn was ich Arges fürchte, stellt sich ein,
Und was mich ängstigt, kommt auch über mich.
26. Nicht Frieden hab' ich und nicht Rast und Ruhe,
Und unablässig kommt das Ungemach.

24. Durch die plötzliche Wendung, womit Job auf einmal von sich selbst redet, bezeichnet er eben sich als den Mann, der den Tod sucht, aber das Glück nicht hat, ihn zu finden. Vers 24—26. erscheinen daher als Erweiterung und Ausführung von Vers 23. und zugleich als Beweis, daß Job bei dem dort genannten גֶּבֶר an sich selbst denkt. כִּי fordert die Ergänzung einer Ellipse, etwa: dieser Mann, oder: ein solcher Mann bin ich, denn ꝛc. „Vor meinem Brode (d. h. Essen) kommt mein Seufzen" will sagen: meine Wehklage geht meinem Essen vor und verhindert dasselbe, so daß gleichsam Schmerz und Jammer mein tägliches Brod sind. So hat לִפְנֵי in seiner gewöhnlichen Bedeutung: „vor," wie es alle alten Uebersetzer nehmen, einen guten Sinn, und es ist um so gewagter, ihm hier die Bedeutung: ad modum, ad instar zu geben (Schult.), als sich dieselbe sprachlich doch nicht rechfertigen läßt. Die Vergleichung im zweiten Halbvers drückt theils die Menge und das Uebermaaß, theils die Stärke und Heftigkeit der stöhnenden Klage aus; denn שָׁאַג wird eigentlich vom Brüllen des Löwen und vom Rauschen fluthender Wasser gebraucht. Die Masculinform וַיִּתְּכוּ steht statt der Femininform ohne Zweifel zur Vermeidung der schleppenden Endung auf ־נָה (Hirzel, Ew. Lehrb. § 191 b.).

25. Diesen und den folgenden Vers haben viele Ausleger von der frühern Lebenszeit Job's verstanden, wo er immer auch im größten Glücke das jetzige Unglück geahnt und darum in beständiger Furcht gelebt habe (Pined., Corder.), oder wo er vor großem Glücke Gott zu vergessen und übermüthig zu werden befürchtet habe (Calm.); allein derartige Befürchtungen hat Job früher in der That nicht gehabt, sondern vielmehr denselben ganz entgegengesetzte Hoffnungen (29, 18—20.). Die beiden Verse können also nur von den gegenwärtigen Aengsten und Befürchtungen verstanden werden, die immerfort in Erfüllung gehen. Schwermüthige Furcht und Angst waren ja gerade mit der Elephantiasis mehr als mit jeder andern Krankheit verbunden, und daß ihn immer auch das zu treffen pflegte, wovor er sich fürchtete, bezeichnet er hier eben als eine eigenthümliche Vergrößerung seines ohnehin schon übergroßen Elendes. פַּחַד wird am besten metonymisch genommen: Schrecken für Schreckliches, Furchtbares, und ist dann Subject bei וַיֶּאֱתָיֵנִי (von אתה kommen), und dieses ist nur poetisch vollere Form für וַיֶּאֱתֵנִי (Hirzel, Ew. Lehrb. § 115 d. 252 a.), und das bloße Suff. steht statt אֵלַי oder לִי, weil die Verba der Bewegung das Ziel derselben gern im Accusat. zu sich nehmen.

26. Dieser Vers ist noch Steigerung des vorigen. Die Erfüllung jeder schlimmen Befürchtung, will er sagen, geht bei mir so ununterbrochen fort, daß ich je von einem Ungemach bis zum andern nicht einmal Zeit habe, mich

Erste Unterredung.

Kapp. IV—XIV.

Rede des Eliphas.

Kapp. IV. V.

Die Freunde Job's fassen seine vorige Rede als einen verwerflichen Ausdruck von Unzufriedenheit mit den göttlichen Fügungen. Dadurch entsteht eine Unterredung über die Ursachen und Zwecke der Leiden Job's und zugleich der Menschen überhaupt, in welcher die Freunde, die von dem göttlichen Beschlusse in Betreff Job's so wenig wissen als er selbst, die Behauptung durchzuführen suchen, daß Job's Leiden nur eine wohlverdiente Strafe sein müsse. Eliphas aus Theman versucht es zuerst, ihn hievon zu überzeugen. Er findet zunächst Job's heftige Klagen um so auffallender, als derselbe sonst andere Leidende gar gut zu trösten wußte. Daß er sich selbst nun nicht trösten kann, da er Trost nöthig hätte, dient zum Beweise, daß seine früher gebrauchten Trostgründe in seinen eigenem Augen kein großes Gewicht hatten, mithin sein früheres Benehmen nicht ohne Heuchelei, und seine vermeintliche Tugend nicht

zu erholen und auf das neue Leiden gefaßt zu machen. Die Vulg. nimmt לֹא fragend (None dissimulavi? silui? etc.), und versteht die Verba entweder von der frühern Rechtschaffenheit Job's (Rosenm.), oder von seiner ruhigen Gelassenheit beim Verlust aller seiner Habe (Vatabl., Cord.), so daß hauptsächlich das Unerwartete und Unverschuldete seines gegenwärtigen Leidens dadurch hervorgehoben würde. Allein dieser Gedanke wäre hier doch etwas fremdartig und zur fragenden Auffassung des לֹא im Text selbst nirgends eine Andeutung, geschweige denn Röthigung. רֹגֶז (das Aufgeregtsein, Toben, V. 17.) ist hier tobendes Ungemach, schwere Drangsal.

Schon um dieser ersten Rede willen hat man den Job nicht bloß großer Ungeduld, sondern selbst der Gotteslästerung beschuldigt. Wie die erstere Beschuldigung zu beurtheilen sei, ist in der Vorbemerkung zu diesem Kapitel bereits berührt worden, und nur noch beizufügen, daß Job selbst seine Aeußerungen als solche verstanden wissen will, die durch das Uebermaaß des Unglückes und der Schmerzen heftig geworden (6, 2. 3.), und sie am Ende selbst mißbilligt (42, 6.), die also streng genommen mehr sagen, als wirklich

ohne bloßen Schein war. Damit ist schon mehr als bloß angedeutet, daß er nicht unschuldig leide; sondern das Leiden durch seine Sünden verschuldet habe. Und daß dieses sich wirklich so verhalte, dafür beruft sich Eliphas zuvörderst auf die tägliche Erfahrung, wonach Niemand sich nennen lasse, der schuldlos untergegangen, während eben nur die Bösen von der Strafe ihrer Sünden ereilt werden. Wollte aber Job deßungeachtet seine Unschuld behaupten, so beruft sich Eliphas für diesen Fall auf eine ihm gewordene außerordentliche Belehrung, wonach vor dem gerechten und heiligen Gott nicht nur kein Mensch, sondern sogar keiner seiner Engel tadellos sei, und mithin jeder Mensch, der vor Gott ohne Schuld zu sein behaupte, die Unwahrheit sage. Leiden und Unglück sei überhaupt nicht in der äußern Naturordnung gegründet, sondern des Menschen eigenes Werk, der es durch seine Sünden sich zuziehe. Job solle demnach nur vor Gott sich demüthigen, statt gegen seine Anordnung Klage zu erheben, und durch Buße und Besserung bei ihm Hilfe suchen, dann werde dieselbe gewiß nicht ausbleiben, und sein verschwundenes Glück in reichem Maaße, wie es Eliphas ausführlich zu schildern sucht, wieder zurückkehren.

IV. 1. Und es erwiederte Eliphas, der Themanite, und sprach:

2. Wird's dich, wenn man ein Wort an dich versucht, verdrießen?
Doch an sich halten mit den Worten, wer vermag's?

in seinem Sinn und Willen lag. In ziemlich ähnlicher Weise, zum Theil mit noch stärkeren Ausdrücken, verwünscht auch der Prophet Jeremias seinen Geburtstag (Jer. 20, 14 ff.), und erhält dafür weder Tadel noch Zurechtweisung, und ist nach wie vor Prophet. — Sofort erscheint die zweite Beschuldigung, die auf Gotteslästerung lautet, von vornherein als ganz unbegründet. Man ist auch zu dieser wirklich nur durch die etwas spitzfindige Auslegung gekommen, daß Job, indem er ein nothwendiges Glied in der Reihe der göttlichen Geschöpfe und Anordnungen verfluche, Gottes Weltregierung und damit ihn selbst lästere. Allein Job's Verwünschung jenes Tages ist im Wesentlichen weiter nichts als ein Wunsch, daß er nie hätte geboren werden mögen, und durchaus nicht eine Verwünschung des Tages, sofern er als ein Glied in der Reihe der Schöpfungen und Anordnungen Gottes in Betracht kommt.

---

1. 2. Eliphas nimmt zuerst auf schonende Weise Job's Nachsicht in Anspruch, daß er ihn durch eine zurechtweisende Rede zu belästigen und vielleicht

3. Sieh'! Viele hast du schon zurechtgewiesen,
Und schlaffe Hände stark gemacht.
4. Dem Wankenden half deine Rede auf,
Und Kniee, die schon sanken, stärktest du.

tief zu kränken wage. Der erste Halbvers nimmt Rücksicht auf Job's traurige Lage und entschuldigt die folgende Rede, der zweite auf seine vorherige Rede und rechtfertigt die folgende Erwiederung als eine nothwendige. Der Vers will also sagen: Obwohl deine Lage stilles oder nur tröstendes Mitleid fordert, so sind doch deine eben gesprochenen Worte von der Art, daß Niemand sie anhören und dazu schweigen kann. נִסָּה nehmen Einige als Fut. Kal. von נָשָׂא, wobei ש mit ס und א mit ה verwechselt wäre, und übersetzen: sollen wir erheben ein Wort gegen dich rc. (Rosenm.). Allein diese doppelte Verwechslung, zu deren Gunsten sich allerdings Ps. 4, 6. anführen ließe, scheint hier doch nicht annehmbar zu sein, weil נִסָּה in der gewöhnlichen Bedeutung: versuchen einen guten Sinn giebt, man mag es als Niphal oder Piel ansehen. Es ist nämlich vor demselben אִם zu ergänzen und die Fragepartikel gehört zu תִּלְאֶה; also: wirst du, wenn versucht wird (נִסָּה Niph.), oder: wenn man versucht (נִסָּה Piel mit ausgelassenem אִישׁ) ein Wort gegen dich, belästigt werden und Verdruß bekommen? עָצַר mit ב heißt zurückhalten 12, 15. 29, 9. und מִלִּין ist ein Chaldäismus für מִלִּים, Reden.

3. 4. Eliphas beginnt zunächst mit einem Lobe über Job's sonstiges Betragen, zum Zeichen, daß er das Gute an ihm wohl anzuerkennen und zu schätzen wisse. Dieses Lob dient aber im Grunde nur dazu, den folgenden Tadel zu verschärfen. Acrior enim illum mordet reprehensio, quem suavior antea laudatio titillaverat; — Hinc scriptura sacra quos vult acerbius perstringere, eosdem prius laudare consuevit, ut a dignitate personæ facti indignitas magis denotetur (Corder.). Der Tadel ist aber gerichtet gegen Job's sittlich-religiöse Ueberzeugung, und bezeichnet sie als eine kraftlose oder heuchlerische. Eliphas will nämlich sagen: wenn du von den Trostgründen, womit du sonst andere Unglückliche auf die lobenswertheste Weise zu beruhigen wußtest, selbst lebhaft überzeugt wärest, so würdest du jetzt auch dich selbst zu trösten, und die Kraft derselben an dir selbst zu bewähren wissen. יִסַּרְתָּ ist hier die zurechtweisende Belehrung von Unglücklichen, die sich durch ihr Unglück muth- und trostlos machen ließen, und schlaffe Hände sind nicht bildliche Bezeichnung der Trägheit zum Guten (Chald., Philipp. in gloss. ord.), sondern der Muthlosigkeit und Verzagtheit in Folge großer plötzlicher Unfälle, wobei jede eigene That zur Rettung für nutzlos gehalten wird. Eben diese Verzagtheit ist auch unter dem Straucheln und dem Sinken der Kniee gemeint, wobei zugleich die Unfälle als eine schwere Last vorgestellt werden, unter welcher der Tragende zusammensinkt; und das Aufrichten und Stärken durch Worte ist ein Ermuthigen und Kräftigen durch wirksamen Trost. An Werke der Barmherzigkeit und Zurückhaltung von unsittlichen Handlungen (Chald., Philipp.) kann vermöge des Zusammenhanges

5. Nun kommt's an dich und du wirst voll Verdruß,
   Es reicht an dich, und du verzagst.
6. War deine Gottesfurcht nicht dein Vertrauen,
   Und deine Hoffnung nicht die Unschuld deiner Wege?
7. Gedenke doch, wer ging unschuldig unter,
   Und wo doch wurden Redliche vernichtet?

nicht gedacht sein. Die Futura תְּחַזֵּק, יְקִימוּן, תְּאַמֵּץ stehen in der Bedeutung von Futt. mit כְּ; dieses mußte wegbleiben, weil die Verba nicht im Anfang der Sätze stehen konnten (Ewald, Lehrb. § 323 a. c.).

5. Nachdem Job Andere getröstet, wird er selbst, da er in ihre Lage kommt, trostlos und unterliegt dem Leiden. Statt כִּי erwartet man hier הִנֵּה, womit im dritten Vers, der hier nur fortgesetzt wird, auf lebhafte Weise der Grund des Nichtschweigenkönnens eingeführt wird; aber eben weil הִנֵּה dort die Stelle der Causalpartikel vertritt, kann diese hier damit wechseln. Die Femininform תָּבוֹא und תִּגַּע wird am besten neutral gefaßt: es kommt an dich, berührt dich; was gemeint sei, ist aus dem Zusammenhang klar, aus welchem man übrigens auch רָעָה als Subject herausdenken könnte. Die Futt. gelten hier von der Gegenwart. — לָאָה ist wie Vers 2. belästigt werden, Verdruß bekommen, und תִּבָּהֵל ist noch Steigerung davon, sofern es ein heftiges Erschüttertwerden bezeichnet und dann tropisch ein Verlieren aller Fassung und Besinnung, ein Verzweifeln an der eigenen Rettung.

6. יִרְאָה ist hier s. v. a. יִרְאַת יְהוָֹה (Gottesfurcht) in demselben Sinne, in welchem Job 1, 1. יְרֵא אֱלֹהִים genannt wird, mithin Frömmigkeit und Religiosität. כִּסְלָה haben die LXX u. A. in der Bedeutung: Thorheit, die syrische und arabische Uebersetzung in der Bedeutung: Sünde genommen, in welchem Falle es als Prädicat zu betrachten wäre nicht bloß von יִרְאָתְךָ, sondern auch von allen im zweiten Halbvers genannten Dingen, so daß der Vers den Sinn hätte: zeigt nicht dein jetziges Schicksal, daß deine Frömmigkeit, deine Hoffnung und die Unbescholtenheit deiner Wege Thorheit oder Sünde waren, sofern sie nämlich der nöthigen Reinheit und Lauterkeit vor Gott ermangelten. Allein die Frage ist so gestellt, daß sie eine bejahende Antwort verlangt. Es ist daher כִּסְלָה zuverlässig wie כֶּסֶל 8, 15. 31, 24. in der Bedeutung: Hoffnung, Vertrauen gebraucht, und der Sinn ist dann: deine Gottesfurcht und Unbescholtenheit war ja sonst das, worauf du vertrautest; wenn dieselbe untadelich war, so kannst du jetzt noch auf sie vertrauen; wenn sie es aber nicht war, so ist dein Leiden offenbar deine wohlverdiente Strafe. Daß aber letzteres wirklich und zuverlässig der Fall sei, sucht Eliphas dann sogleich zu beweisen. Man hat daher nicht nöthig, das ו bei תֹּם für überflüssig zu erklären (Drus., Houbig., Doederl.), oder תִּקְוָתְךָ an's Ende des Verses zu stellen (Umbr.), sondern braucht nur כִּסְלָתֶךָ und תִּקְוָתְךָ als Prädicate asyndetisch und יִרְאָתְךָ und וג׳ תֹּם als Subject zu fassen.

7. Zum Beweise, daß Job's Leiden eine wohlverdiente Strafe sein müsse, erinnert Eliphas an die allgemeine Erfahrung, daß nur Lasterhafte, nicht

8. Wie ich gesehen, welche Unrecht pflügen
Und Unheil säen, ärnten es.
9. Vom Athem Gottes gehen sie zu Grunde,
Vom Hauche seines Zorns verschwinden sie.

Fromme von Unglück und Leiden getroffen werden. זָכַר ist hier wie sonst: sich erinnern, nicht aber: in Erinnerung bringen, erwähnen. Job soll sich besinnen, ob er auch nur an ein einziges Beispiel sich erinnern könne, wo ein Frommer dem Unglück unterlegen; ein solches, meint Eliphas, werde sich nicht nennen lassen. — אָבַד (untergehen) ist mit Rücksicht auf Job's Lage gewählt, und darum vom Drucke schweren Unglücks, welches dem Untergang nahe bringt, zu verstehen, und in gleichem Sinne steht das Niph. von כָּחַד eigentlich: verhehlt, unsichtbar gemacht, also: vertilgt werden. Die Worte vom moralischen Untergange durch Zaghaftigkeit und Verzweiflung im Leiden (Pined.) oder vom Untergang der Seele, der ewigen Verdammung, zu verstehen (cf. Corder.), ist beides gleich sehr gegen den Sprachgebrauch und Zusammenhang. Freilich sagt Eliphas nun etwas Unrichtiges, was schon durch das Beispiel Abel's widerlegt wird, aber der Verfasser läßt ja die ganze Verhandlung außerhalb des Bereiches der Theokratie vor sich gehen und daher den Eliphas mit Recht auf jenes keine Rücksicht nehmen. Das Unrichtige corrigirt sich von selbst durch den anderweitigen Inhalt des Buches.

8. Im Gegensatz zum Vorigen sagt nun Eliphas, was vielmehr seine Beobachtung und Erfahrung ihn gelehrt habe, daß nämlich Unheil und Verderben immer Strafe der Sünde sei. Mit כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי bezeichnet er das sogleich zu Sagende als Ergebniß seiner eigenen Beobachtung und Erfahrung. Das Leben in der Sünde vergleicht er mit dem Geschäfte des Ackerbaues und verbindet daher die Ausdrücke von jenem und diesem mit einander. חֹרְשֵׁי אָוֶן, welche Bosheit pflügen, ist s. v. a.: welche mit ihr sich abgeben, wie der Ackersmann mit seinem Landgut, das er zur Aussaat zubereitet, und welche Unheil säen, s. v. a.: welche Bosheit verüben; diese Verübung, die ihre nothwendigen Folgen hat, gleicht einer Aussaat, die ihre entsprechende Frucht trägt, und wird deßhalb als solche Aussaat auch bezeichnet. Das Suff. in יִקְצְרֻהוּ bezieht sich auf עָמָל, die das Unheil aussäen, müssen es auch ärnten, d. h. die Frucht hinnehmen, die es hervorbringt, sie mag ihnen gefallen oder nicht. Zugleich deutet die Vergleichung mit dem mühsamen Ackerbau die traurige, qualvolle Lage der Sünder an, bevor sie noch das göttliche Strafgericht erreicht (Nemo est qui vivit in scelere, qui non innumerabiles dolores sustineat — — Deus ante supplicium supplicium infligit, peccatum enim in se continet poenum antequam puniatur. Chrysost. in Ps. 7. et 124.).

9. Jetzt beschreibt er noch näher, was jene böse Aussaat für eine Aernte bringe. Athem Gottes und Hauch seines Zornes sind noch mit Rücksicht auf die vorige Vergleichung gewählt, und in dieser Beziehung von versengendem Gluthwinde zu verstehen. Hauch Gottes wird derselbe genannt, weil Gott ihn sendet, und Hauch seines Zornes, weil er aus Zorn über verübte Sün-

10. Des Löwen Toben und des Brüllers Stimme
Und junger Löwen Zähne werden ausgeschlagen.
11. Der starke Leu geht unter ohne Beute,
Indeß die Brut der Löwin sich zerstreut.

den ihn sendet. Und Eliphas will sagen: gleichwie durch solchen Gluthwind die Saaten verbrannt und vernichtet werden; so werden die Ruchlosen (agricolæ iniquitatis) durch die göttliche Strafe vertilgt, die ebenso auf die Sünde folgt, wie die Aernte auf die Aussaat.

10. 11. Jene Ruchlosen werden nun als Ungerechte und Gewaltthätige mit reißenden Thieren verglichen, und zwar mit der stärksten wildesten Gattung derselben, und indem beschrieben wird, wie diese in keinem Alter und auf keiner Stufe der Kraft vor plötzlichem Verderben sicher seien, wird eben damit auch das Verderben der Ungerechten und Gewaltthätigen, die ihnen gleichen, als ein unvermeidliches und alle Augenblicke drohendes bezeichnet. שַׁחַל ist wie אַרְיֵה noch Bezeichnung des Löwen im Allgemeinen, und heißt, wie die verwandte arabische Wurzel zeigt (سحل derasit, rudit), ein Brüllender und Zerreißender, und ist zunächst poetisches Epitheton des Löwen, das dann in eine stehende Benennung desselben übergegangen ist. כְּפִיר ist der junge Löwe, לַיִשׁ (wie لَيْثٌ von لَاثَ kräftig sein) der eben ausgewachsene und am meisten räuberische, לָבִיא (wie لَبُأَةٌ) die Löwin. — נִתָּעוּ halten Manche (cf. Schult.) für contrahirt aus נִלְתָּעוּ (die Zähne ausschlagen, weil מַלְתָּעוֹת dentes molares seien); allein dieß ist um so unsicherer, als ein Verbum לתע im Hebräischen sonst nicht vorkommt und eben so wenig eine solche Assimilirung des ל anderswo als bloß beim Verbum לקח. Am einfachsten ist die Annahme einer Verwechslung des ץ mit ע nach aramäischer Weise, mithin נָתַע = נָתַץ; dieß heißt herausreißen, und gerade auch von Zähnen, herausschlagen Ps. 58, 7. Die Construction ist übrigens ein Zeugma, denn das Verbum paßt nur zum letzten Substantiv im eigentlichen, zu den vorherigen bloß in einem uneigentlichen und allgemeinen Sinne, etwa: aufhören machen. יִתְפָּרָדוּ (sie zerstreuen sich) ist emphatisch gemeint: nachdem die alten zu früh vernichtet sind, gehen auch die Jungen zu Grund, weil noch nicht im Stande, sich selbst zu erhalten. So geht die gesammte Löwenbrut unter, sobald Gott ihrer Zerstörung Einhalt thun will; und nicht anders geht es dem Lasterhaften; er wird sammt seiner Familie ausgerottet. Diese ganze Vergleichung ist zugleich eine derbe Anspielung auf die Unfälle Job's und involvirt dazu noch die Beschuldigung, daß er in seinem früheren Glücke nach Art solcher Thiere hart und unmenschlich gegen Andere sich benommen, und eben dadurch sein jetziges Unglück verdient haben müsse. Ueberhaupt steht bei der ganzen Beschreibung vom Schicksal der Bösen V. 8—11. der Gedanke im Hintergrund, daß dem Gerechten dergleichen nicht begegne und Job's Leiden mithin ein selbstverschuldetes sei.

12. Auch stahl sich zu mir her ein Wort,
Und leisen Laut davon vernahm mein Ohr,
13. Beim Sinnen über Nachtgesichte,
Wo tiefer Schlaf befiel die Menschen.
14. Es kam mich Schrecken an und Zittern,
Und mein Gebein ward ganz durchschauert.
15. Ein Wehen ging an meinem Angesicht vorüber,
Es starrten auf die Haare meines Leibes.

12. Damit aber Job das eben Gesagte nicht etwa dadurch entkräfte, daß jedenfalls er seinerseits keine schwere Schuld auf sich habe, für die er mit seinem gegenwärtigen Leiden gestraft sein könnte, beruft sich Eliphas auf eine wunderbare Belehrung durch eine nächtliche Erscheinung, dahin lautend, daß kein Mensch vor Gott schuldlos sei, und somit auch Job dieses von sich nicht sagen oder denken dürfe. Zuerst beschreibt Eliphas ausführlich die Art und Weise, in welcher ihm die Erscheinung geworden sei, um dadurch ihre Wichtigkeit anzudeuten und Job's Aufmerksamkeit auf ihre Aussprüche zu spannen. דָּבָר (Wort) ist eben die nachher angeführte Rede jener nächtlichen Erscheinung. יְגֻנָּב (es stahl sich zu mir) drückt das Unvermuthete und Geheimnißvolle der Erscheinungsweise aus. שֵׁמֶץ (nur noch 26, 14. vorkommend) wird schon von den alten Uebersetzern verschiedenartig übersetzt (Chald. קְצַת [etwas], Syr. et Ar. [illegible], أَصْغَرُ [ein wenig]), am richtigsten offenbar von der Vulg. mit susurrus; dafür spricht das arab. شَمَصَ [festinanter locutus est] und das äthiop. [illegible]: (sonus continuus, susurrus), so wie auch der Gegensatz von שֵׁמֶץ und רַעַם 26, 14.; שֵׁמֶץ ist also eine schnell verhallende, leise, flüsternde Rede, und bezeichnet hier das geheimnißvolle, gleichsam wehende Sprechen der Erscheinung. Etwas anstößig könnte bei dieser Auffassung das מֶנְהוּ scheinen. Allein es ist nur דָּבָר personificirt und der Schall des Wortes von dem Worte ausgehend gedacht. מֶנְהוּ aber ist nur Wiederauflösung des מִמֶּנּוּ in seine ursprünglichere Gestalt, wird übrigens bloß von Dichtern gebraucht (Ewald, Lehrb. § 263 b.).

13. Die Zeit, wo dem Eliphas die Erscheinung sich zeigte, war die mitternächtliche. — שְׂעִפִּים sind eigentlich die sich durcheinanderschlingenden Aeste und Zweige eines Baumes, dann tropisch: verworrene, sich durchkreuzende Gedanken. מִן bezeichnet den Ursprung derselben; sie sind hervorgegangen aus Gesichten oder aus Traumerscheinungen der Nacht, auf welche sie sich bezogen, um etwa ihre Bedeutung zu ergründen; und zwar zur Zeit, wo tiefer Schlaf auf die Menschen fiel, d. h. in tiefster Nacht, zur Zeit der Mitternacht. Während also Eliphas über vorherige nächtliche Gesichte nachdachte, zeigte sich ihm ein neues, von dem er nun reden will.

14. 15. Schon die vorige Bemerkung deutet darauf hin, daß ihm die Erscheinung auf eine schauerliche Weise nahe gekommen sei, wie überhaupt

16. Es stund, ich kannte nicht sein Ausseh'n,
Vor meinen Augen ein Gebilde,
Ein Säuseln hörte ich und eine Stimme:

17. Ist denn ein Mensch vor Gott gerecht,
Vor seinem Schöpfer rein ein Mann?

Visionen, selbst wahrhaft prophetische, diejenigen, welchen sie zu Theil werden, oft in großen Schrecken versetzen (Richt. 13, 22. Jes. 6, 5. Dan. 10, 8.). Dieses schauerliche Nahen der Erscheinung beschreibt er nun etwas näher. Zuerst wurde er von Furcht und Zittern befallen und ganz mit Schrecken erfüllt. Bei הִפְחִיד ist entweder פַּחַד Subj. oder das, was er im Augenblick selbst noch nicht kennt, die nahende Erscheinung. רֹב (Menge) ist hier emphatisch s. v. a. alle, alle seine Gebeine, d. h. er durch und durch, wurde in Schrecken versetzt. Dann fühlte er das Wehen eines Windes über sein Gesicht hin, wie dergleichen auch sonst außerordentlichen Erscheinungen voranzugehen pflegte (1 Kön. 19, 11. 12.), und dadurch vermehrte sich noch sein Schrecken. רוּחַ ist nicht der dem Eliphas erscheinende gute (Sa, Menoch.) oder böse (Sanct., Corder.) Geist, sondern das die Erscheinung ankündigende Windeswehen (Tirin.), wie schon יַחֲלֹף deutlich genug zeigt; der רוּחַ ging an seinem Angesicht vorüber, die Erscheinung aber blieb vor demselben stehen. סָמַר (schaudern, starren) steht hier im Piel mit intensiver Bedeutung aufstarren, sich sträuben, und שַׂעֲרָה ist eine Art collect. von שֵׂעָר Haar, und בָּשָׂר (Fleisch) steht für Leib. Das Starren der Haare aber ist Folge und Zeichen großen Schreckens und Entsetzens, wie Ps. 119, 120.

16. Endlich sah er eine Gestalt vor sich stehen, mit der er nichts, was die äußere Wirklichkeit darbietet, vergleichen und sie somit nicht näher beschreiben kann; daher gebraucht er die unbestimmtesten Ausdrücke. Zuerst bei יַעֲמֹד nennt er das Subject noch gar nicht, behandelt es aber als ein Mascul. und sagt, daß er es nicht kannte; dann nennt er es ganz unbestimmt תְּמוּנָה (Gestalt) und deutet durch beides an, daß sich die Erscheinung ihm nur in einer gewissen Zerflossenheit und Aufgelöstheit darbot. Während sie vor ihm stund, hörte er ein Säuseln und eine Stimme, dieß ist ἓν διὰ δυοῖν s. v. a. eine säuselnde Stimme. דְּמָמָה kann hier schon wegen אֶשְׁמָע nicht Stillschweigen bedeuten, wie es Manche nehmen (cf. Poli synops.), sondern ist wie 1 Kön. 19, 12. sanftes Wehen und bezeichnet das hauchartige Flüstern der Rede; das beigefügte קוֹל aber besagt, daß dieselbe doch noch eine sicher verständliche gewesen sei.

17. Jetzt sagt Eliphas, was ihn jene Erscheinung gelehrt, indem er die damals gehörten Worte anführt. Die erste Frage verstehen Manche so: ist etwa der Mensch gerechter als Gott? was dann natürlich eine verneinende Antwort erwartete (Vulg., Pined., Corder. al.). Allein daß solches nicht möglich sei, brauchte gewiß Eliphas nicht erst von einer nächtlichen Erscheinung zu lernen und noch weniger Job von Eliphas zu erfahren. Das מִן

18. Sieh'! seinen Dienern traut er nicht,
Und seinen Boten legt er Fehler bei.

ist also nicht als Comparativpartikel, sondern als Präposition zu fassen: ist ein Mensch gerecht vor Gott, eigentlich von Gott aus, vom göttlichen Standpunkt aus betrachtet. So nehmen es schon die LXX (μὴ καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἐναντίον τοῦ κυρίου;), die alte Vulgata (nunquid homo coram Domino mundus erit?). Der Araber (قُدَّامَ ٱللّٰهِ) und die angesehensten Kirchenväter, wie Augustinus, Hieronymus, Gregorius (vgl. Pineda, der übrigens nicht damit einverstanden ist), und so paßt es auch am besten für die Beweisführung des Eliphas. Nachdem er nämlich die Leiden überhaupt als Sündenstrafen bezeichnet hat, zeigt er jetzt, daß kein Leidender und somit auch Job nicht sagen dürfe, er leide schuldlos, weil gar Niemand vor Gott schuldlos sei, womit zugleich indirect die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes im höchsten Sinne behauptet ist. Der zweite Halbvers ist nur ein steigerndes Parallelglied des ersten. אִם ist fragend. מִן hat denselben Sinn wie bei אֱלוֹהַּ und יִטְהַר ist mit יִצְדָּק synonym. Daß übrigens dieser Ausspruch an sich vollkommen wahr sei, bedarf keiner Bemerkung; verkehrt ist nur die Folgerung, die Eliphas in Bezug auf Job aus demselben zieht, daß nämlich sein Leiden ein durch Sünden verschuldetes sei.

18. Der vorige Ausspruch wird noch gesteigert und zugleich bewiesen. Wesen viel höherer Art als die Menschen sind nicht rein und schuldlos vor Gott. Unter den Dienern und Boten Gottes sind nicht etwa die Propheten gemeint, wie der Chaldäer (הָא בְּעַבְדוֹי נְבִיַּיָּא לָא יְהֵימִין), oder die Gerechten überhaupt, wie Jarchi will (הצדיקים), sondern ganz andere und höhere Wesen als die Menschen; denn V. 19. redet von den Menschen überhaupt und stellt sie ganz allgemein zu den Dienern und Boten in den Gegensatz des Niedern zum Höhern. Unter diesen höhern Wesen denken aber viele Ausleger nicht die guten, sondern die gefallenen Engel und verstehen unter תָּהֳלָה eben ihren Fall (Greg., Chrys., Sa, Mar., Corder. al.). Allein die gefallenen Engel könnten doch nicht geradezu Gottes Diener und Boten genannt werden, abgesehen davon, daß bei dieser Auffassung der Stelle nur die sehr nahe liegende Möglichkeit, nicht aber die schlechthinige Wirklichkeit der allgemeinen Sündhaftigkeit behauptet, und in sofern der vorausgehende Ausspruch wieder abgeschwächt würde. Die Diener und Boten Gottes sind also unzweifelhaft die guten Engel (Olympiod. in cat., gloss. interlin.). הֶאֱמִין mit בְּ ist eigentlich: einem trauen, glauben, und daher synekdochisch auch s. v. a. für tadellos, vollkommen halten oder erklären, und diese letztere Bedeutung hat es hier nach Maaßgabe des parallelen zweiten Halbverses. — תָּהֳלָה ist ein ἁπ. λεγ., dessen Ableitung nicht ganz sicher ist. Die alten Uebersetzer nehmen es ziemlich einstimmig in der Bedeutung: Verkehrtheit, Fehler (LXX: σκολιόν, Vulg.: pravitas, Chald.: iniquitas, Syr.: stupor), die auch der Zusammenhang fordert, und die es auch sehr gut haben kann, man mag es mit den

19. Geschweige den Bewohnern lehm'ner Hütten,
Die nur auf Staub gegründet sind,
Und die zertrümmert werden, wie vor Motten.

meisten neuern Auslegern von הָלַל (thöricht sein), oder mit andern von תהל = طهل (verderben), oder von יהל = وهل (irren, fehlen) abgeleitet denken (cf. Schult., Michael. supplem. ad Lex. hebr. p. 537.). שִׂים mit ב ist dann „auflegen", und „einem Fehler oder Gebrechen auflegen" ist von Seite Gottes s. v. a. solche an ihm entdecken, ihn nicht tadellos finden. Nun fragt sich aber, in wiefern dieses bei den guten Engeln der Fall sei. Schon Olympiodarus (Nicet. cat. graec. Patr.) sagt: τρεπτῆς γὰρ φύσεως καὶ αὐτοί· καὶ ὅσον πρός τὴν τοῦ Θεοῦ ἀκρίβειαν, οὐδὲ αὐτοὶ οἱ γνήσιοι δοῦλοι αὐτοῦ καὶ λειτουργοί, ἐν πᾶσι τὸ πιστὸν καὶ βέβαιον ἔχουσιν. Also ihr vor Gott immerhin unvollkommenes und veränderliches Wesen, wonach sie wenigstens ursprünglich des Bösen wie des Guten fähig waren, läßt sie vor Gott mangelhaft und tadelhaft erscheinen. Sofern nun freilich der Fall eines Theiles der Engel diese ihre Tadelhaftigkeit am auffallendsten bewiesen, mag wohl auch an denselben gedacht sein, nur nicht so, daß die עֲבָדָיו und מַלְאָכָיו geradezu die bösen Engel wären.

19. Jetzt wird aus dem Vorigen die Folgerung gezogen. Was für die Engel zu hoch ist, völlige Tadellosigkeit vor Gott, ist es natürlich um so mehr für die niedrigen Menschen. — אַף steht hier wie sonst אַף כִּי nach negativen Sätzen: um wie viel weniger (Ewald, Lehrb. § 341 c.), und der Verbalbegriff: schuldlos, tadellos sein, ist aus dem Vorherigen zu ergänzen. Bewohner von Lehmhäusern werden die Menschen genannt im Gegensatz zu den höhern Geistern, und es wird dadurch auf ihre Niedrigkeit und Hinfälligkeit hingewiesen. Unter den Lehmhäusern oder Lehmhütten ist nämlich mit Rücksicht auf Genes. 2, 7. 3, 19. der menschliche Leib gemeint, der auch im Buch der Weisheit als das irdische, den Geist beschwerende Zelt (βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα. 9, 15.), und vom Apostel als unser irdisches Wohnzelt (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους 2 Kor. 5, 1.) bezeichnet wird. Lehmhütten sind schon an sich etwas Niedriges, Schwaches und Leichtzerstörbares, und um diesen Begriff noch zu steigern, wird ihnen hier der leicht verfliegende Staub zum Fundament gegeben. Daher findet auch Statt, was der zweite Halbvers sagt: sie werden zerstört so unvermerkt, leicht und schnell, wie Kleider durch Mottenfraß. Bei יְדַכְּאוּם ist das Subject aus dem Verbum selbst als Participium zu ergänzen und der Verbalbegriff passiv zu fassen: die Zerstörenden zerstören sie, d. h. man zerstört sie s. v. a. sie werden zerstört; diese Redeweise ist im Hebräischen nicht selten und im Chaldäischen häufig, z. B. Jes. 24, 16. Jer. 31, 4. Ezech. 19, 8. ꝛc. — לִפְנֵי nehmen die semitischen Uebersetzungen in der Bedeutung vor: sie werden verzehrt vor den Motten, nämlich als Speise vor ihnen daliegend, ihnen gleichsam vorgeworfen. Dieß ist unstreitig das Richtige; nur ist der Ausdruck bloß gleich-

20. Vom Morgen bis zum Abend werden sie zerschlagen,
Und gehen unvermerkt beständig unter.

21. Wird nicht ihr Vorzug weggerafft mit ihnen?

nißweise zu verstehen, und der Vergleichungspunkt ist die unvermerkte und schnelle Zerstörung, daher auch die Uebersetzung der Vulgata: Consumentur velut a tinea dem Sinne nach ganz richtig. Unter der Motte die menschliche Sündhaftigkeit und Sünde, und unter יְדַכְּאוּם die Verheerungen derselben in der Menschheit zu verstehen (Thom., Corder.), paßt nicht zur Beweisführung des Eliphas, die hier folgenden Verlauf nimmt: Die Engel sind nicht tadellos vor Gott; um so weniger die Menschen, denn sie sind viel schwächer und niedriger als jene. Beweis ihrer Niedrigkeit und Schwäche ist ihre erdenhafte Substanz und ihre Hinfälligkeit, und diese muß sofort näher beschrieben werden.

20. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt und gesteigert. Vom Morgen bis zum Abend, d. h. unablässig, dauert bei ihnen das Zerschlagen= und Vernichtetwerden fort; es trifft nämlich immerfort Jemanden, bald diesen, bald jenen; und zwar ohne daß man es vermuthet oder sich viel darum kümmert. Bei מֵשִׂים ist nämlich לֵב oder עַל־לֵב zu ergänzen, nicht aber יָד (Codurc.), so daß ein Vernichtetwerden gemeint wäre, zu dem keine fremde Hand von außen mitwirkt. יֻכַּתּוּ ist chaldäisirendes Hophal für יוּכְּתוּ (Ewald, Lehrb. § 193 c.). לָנֶצַח (unaufhörlich) verstärkt noch den ersten Halbvers. Die Uebersetzung der Vulgata: „in aeternum“ hat viele Ausleger veranlaßt, an den ewigen Tod, die ewige Verdammung in Folge der mangelnden Selbsterkenntniß und Buße zu denken (Thom., Pined., Tir., Menoch. al.). Allein an diese kann wegen des Zusammenhanges hier so wenig gedacht sein, als vorhin an die Sünde und ihr Verderben.

21. Jene Hinfälligkeit ist so groß, daß Niemand seines Besitzthumes und seines Daseins auch nur auf die kürzeste Zeit sicher ist. — יֶתֶר kann hier nicht wohl die Uebrigen (Vulg.: reliqui) bedeuten, etwa die Nachkommen derer, von welchen der vorige Vers redet, und die das gleiche Schicksal mit jenen haben sollen (Lyr., Corder.), oder die Frommen, die zwar auch sterben, aber nicht in Thorheit und Sünde, wie die Bösen (Greg. M., Gloss. interlin.); beides ist, vom Zusammenhange abgesehen, schon wegen des בָּם (mit ihnen) unstatthaft. Auch die Bedeutung „Bogensehne, Zeltstrick“, so daß das Sterben mit dem Wegreißen der Sehne vom Bogen oder dem Abbrechen des Zeltes verglichen wäre (Mich., Umbr., Hirzel), kann יֶתֶר an unserer Stelle nicht wohl haben, weil in diesem Falle nur abschwächend noch einmal dasselbe, was unmittelbar vorher, gesagt würde. יֶתֶר ist daher hier ohne Zweifel Vorzug im Allgemeinen, und bezeichnet Alles, was dem Menschen überhaupt irdischen Vorzug verleiht; also nicht etwa bloß Körperstärke (Chald.), oder Glücksgüter (Aben Esra), oder Ehre und Ansehen (cf. Poli synops.),

Und sterben sie nicht ohne Weisheit?

sondern all dieses zusammen (cf. Rosenm.), und er sagt: all dieses ist nie der Menschen sicheres Eigenthum; es wird weggerafft mit ihnen (בָּם), und hat so unsicheren Bestand wie sie selbst. Und sie sterben nicht in Weisheit, d. h. ohne die Weisheit erlangt zu haben, kurzsichtig und thöricht bleibend bis an's End, welches auch zu früh eintritt, als daß sie in so kurzer Zeit zum vollen Besitz der Weisheit gelangen könnten.

Die letzten vier Verse (18—21.) werden zwar von vielen Auslegern nicht mehr als Rede der nächtlichen Erscheinung angesehen (cf. Schult., Pined.), aber sicher mit Unrecht. Denn der Inhalt des 18ten Verses bedurfte gewiß noch mehr als der 17te einer großen Auctorität, wenn er geglaubt werden sollte. Vom 18ten Vers können aber die folgenden nicht getrennt und als Aussprüche eines anderen Subjectes angesehen werden.

Ob nun die Erscheinung, auf die sich Eliphas beruft, eine wirkliche Thatsache oder bloße Erdichtung sei, und ob im ersten Falle sie von Gott oder von einem bösen Geist herrühre, und das dem Eliphas erscheinende Wesen ein Engel oder ein Dämon gewesen sei, ist von ältern und neuern Auslegern verschiedenartig besprochen und entschieden worden. An eine bloße Erdichtung (Lyr., Isid. Clar.) kann jedoch nicht wohl gedacht werden. Denn daß Eliphas seine eigenen Meinungen und Ueberzeugungen auf eine so freche Weise mit höherer Auctorität zu umkleiden und für untrügliche Aussprüche der höchsten Weisheit auszugeben gewagt haben würde, wenn er vom Gegentheil überzeugt gewesen wäre, stimmt nicht mit seinem sonstigen Charakter überein, der überall den größten sittlich-religiösen Ernst und Eifer zeigt und an wohl überlegte absichtliche Täuschung nicht denken läßt. Eben dieser Charakter verbietet auch die Annahme, daß Eliphas sich dämonischen Illusionen hingegeben und sie für höhere Offenbarungen gehalten und ausgegeben habe (cf. Pined.), wobei noch in Betracht kommt, daß die Aussprüche der Erscheinung durchweg die reinste vollste Wahrheit enthalten, und nur die Anwendung, die Eliphas von denselben auf Job's Lage macht, eine verkehrte ist. So scheint also nur noch die Annahme einer revelatio divinitus facta (Menoch.) übrig zu bleiben, für die auch die Mehrzahl der Ausleger sich entscheidet, und die immerhin den berührten Ansichten gegenüber den Vorzug verdienen mag. Allein ohne Bedenklichkeiten ist sie doch auch nicht. Denn als eine wahrhaft göttliche und prophetische Offenbarung wird die Sache durch kein einziges in der ganzen Beschreibung vorkommendes Moment sicher und entscheidend bezeichnet, und es ist nicht wahrscheinlich, daß der Verf. unseres Buches einen außerhalb der Theokratie stehenden, den Job durchaus unrichtig beurtheilenden und deßhalb von Gott getadelten (42, 7.) Themaniten auf die Stufe eines wahren Propheten erheben wolle. Weit wahrscheinlicher ist wohl, daß er denselben als

V. 1. So rufe doch, ob einer dich erhöre!
An welchen von den Heil'gen wirst du wohl dich wenden?

einen Mann schildern wolle, der im Ernste religiösen Nachdenkens und Betrachtens zuweilen in eine Art von Ekstase oder Hellsehen verfiel, und dann, was er in solchen Zuständen zu vernehmen pflegte, für eine höhere Unterweisung und somit für weit wichtiger und zuverlässiger als irgend welche menschliche Belehrung ansah. Im gegebenen Falle will Eliphas dann auch dem Job eine solche höhere, für ihn besonders wichtige Mittheilung zur reiflichen Erwägung vorhalten, damit er durch sie über die wahre Ursache und Bedeutung seines Leidens sich gehörig orientiren könne.

---

1. Die richtige Auffassung dieses Verses, der an sich sehr verschiedener Deutungen fähig ist (nach Pineda's Ausdruck giebt es von ihm tot interpretationes, quot interpretum capita), läßt sich nur aus der sorgfältigen Beobachtung des Zusammenhanges erzielen. Dieser aber ist folgender: Im Bisherigen hat Eliphas dem Job zuletzt noch mit den Worten einer außerordentlichen Erscheinung bewiesen, daß er mit Recht leide, und im Nachfolgenden beschäftigt er sich wieder mit dem Beweise, daß und wie nur den Gottlosen Leiden und Unglück treffe; es muß daher wohl auch der gegenwärtige Vers einen Sinn haben, der diesen Beweis unterstützt. Das aber ist der Fall, wenn man ihn als eine derbe Aufforderung ansieht, daß Job nur einen Engel zu seinem Sachwalter gegen die Aussagen des Eliphas aufrufen möge, es werde sicher vergeblich sein. Und diese Auffassung wird durch die Texteswerte nicht nur nicht schwierig gemacht, sondern sogar nahe gelegt. קְדֹשִׁים nämlich können hier nicht etwa heilige Menschen, sondern nur höhere Geister oder Engel sein, die auch sonst öfters קְדֹשִׁים genannt werden; z. B. Job 15, 15. Zach. 14, 5. Dan. 8, 13. Denn da Eliphas sich auf eine höhere Belehrung berufen und die Menschen ohne Ausnahme für sündhaft erklärt hat, kann er den Job nicht mehr an bloße Menschen weisen wollen, um bei ihnen Widerlegungsgründe gegen obige Aussprüche zu suchen. Bei קְרָא ist das Object aus dem zweiten Halbvers zu ergänzen: rufe sc. einen von den Engeln, ob einer antworte; das Antworten aber ist hier, wie z. B. 1 Sam. 17, 39. s. v. a. die Bitte erhören und sofort helfen, beistehen; nämlich gegen die Behauptung des Eliphas Beistand leisten, sie widerlegen. Der zweite Halbvers hebt dann das Vergebliche solchen Rufens hervor. „An welchen wirst du wohl dich wenden?" will sagen: bei welchem immer du es versuchen wirst, wird es vergeblich sein. Eliphas will also sagen: wenn Job der eben vorgetragenen höhern Belehrung nicht glauben wolle, so möge er sich nur selbst an einen der Engel wenden, um von ihm das Gegentheil als Wahrheit zu vernehmen; dieser Versuch werde sich bald als vergeblich erweisen, kein Engel werde und könne sich seiner gegen Eliphas annehmen.

2. Denn sieh' den Thoren bringt der Unmuth um,
Den Unverständ'gen tödtet böser Eifer.

3. Ich sah einst einen Thoren Wurzeln schlagen,
Und plötzlich mußt' ich seiner Wohnung fluchen.

4. Es waren seine Söhne fern vom Heile,
Und wurden rettungslos zermalmt im Thore.

2. Mit כִּי wird der Grund des Vorigen, daß nämlich kein Engel sich der Sache Job's annehmen könne, eingeführt. Es ist allgemeine Regel, sagt Eliphas, daß der Lasterhafte, wenn ihn einmal die Strafe ereilt, keine Hilfe erfahren kann, so lang er nicht seine Sünden anerkennt und an Besserung denkt, sondern in Gram und Verdruß über sein Schicksal untergeht. So muß auch Job's Verdruß und bittere Klage über die höhere Fügung nur zu seinem Verderben gereichen, und kein Engel kann ihn in Schutz nehmen und von der Schuld freisprechen, so lang er von solchem Benehmen nicht abläßt. לֶאֱוִיל (Thor) ist hier mit Rücksicht auf Job's Rede gewählt, die dem Eliphas eine thörichte ist, thöricht nämlich im moralisch-praktischen Sinne, also verwerflich und sündhaft. ל bei לֶאֱוִיל ist nach aramäischer Weise Zeichen des Accusativs, und פֹּתֶה (der Einfältige) im nämlichen Sinne gebraucht, wie אֱוִיל. כַּעַשׂ ist hier der Gram und Unmuth über das eigene, obwohl verdiente, Mißgeschick, und קִנְאָה das bittere, zornige Eifern gegen dasselbe. Solches ist Zeichen der Thorheit und zum Verderben führend; denn der Unmuth (כַּעַשׂ) wohnt im Herzen der Thoren (Koh. 7, 9.) und der böse Eifer (קִנְאָה) ist Fäulniß in den Gebeinen (Sprw. 14, 30.).

3. Daß der vorige Satz richtig sei und kein Lasterhafter glücklich ende, weiß Eliphas aus eigenen Beobachtungen, dergleichen er jetzt eine anführt. Das אֲנִי רָאִיתִי hebt nachdrücklich hervor, daß er nicht bloß nach dem Hörensagen berichte, sondern was er mit eigenen Augen gesehen habe. אֱוִיל (Thor) ist im nämlichen Sinne gebraucht, wie vorhin. Ein solcher schlug tiefe Wurzeln (מַשְׁרִישׁ), d. h. lebte in Glück und Wohlstand, denn der tiefwurzelnde, starke Baum ist Bild großen dauerhaften Glückes (Jes. 27, 6. Ps. 1, 3.). Das Verfluchen der Wohnung ist nicht als ein wirklich Statt gehabtes zu denken, sondern der Sinn ist nur: es fügte sich plötzlich so, daß man berechtigt war, sie zu verfluchen; sie wurde von Unheil und Verderben getroffen zum Beweise, daß sie sammt ihrem Besitzer verwerflich und fluchwürdig sei. נָוֶה in der Bedeutung Aue (Ew., Hirzel), oder Schönheit (Vulg.: pulchritudo) ist hier weniger passend, als in der Bedeutung Wohnung (Syr., Chald., Ephr.), wo es zugleich auf die plötzlich zerstörte Wohnung anspielt, in der Job's Kinder umgekommen waren.

4. Das Unglück dieses Thoren beschränkte sich nicht auf den Verlust seines Hauses. Er kam mit seiner ganzen Familie in das äußerste Elend. Seine

5. Der Hungrige verzehrte seine Aernte,
Sogar aus Dornen nahm er sie,
Und Durstige verschlangen sein Vermögen.

Kinder waren fern von Glück und Wohlstand; diese Bedeutung hat hier יֶשַׁע, wie auch V. 11. und Ps. 12, 6. Im Thor oder beim Thor ist s. v. a. vor Gericht, denn in den geräumigen Thorplätzen wurde auch Gericht gehalten; dort also wurden sie der Schuld überführt und zur Strafe verurtheilt; diesen Sinn hat hier das Zertreten- oder Zermalmtwerden (das Hitp. v. דכא mit passiver Bedeutung). Daß die gerichtliche Verfolgung und Verurtheilung gerade eine ungerechte und unverdiente sei (Hirzel), kann Eliphas nicht sagen wollen, obwohl דִּכָּא auch von solcher gebraucht wird (Sprw. 22, 22.); denn er würde damit seinen eigenen Satz, daß alles Unglück und Leiden durch Sünden verdient sei, entkräften. Es ist daher auch bei מַצִּיל nicht gerade an ein Schützen überhaupt gegen gerichtliche Verfolgung gedacht, wie es auch dem Schuldigen zu Theil zu werden pflegt, der nicht von durchaus Allen verlassen ist.

5. Dieser Thor kam überhaupt um allen Besitz. קָצִיר ist hier specieller Ausdruck für Nahrungsvorrath überhaupt. Der Hungrige raubte und verzehrte ihn, er wurde also schnell und gänzlich aufgezehrt. Und sogar aus Dornen nahm er ihn, d. h. kein Dorngehäg sicherte die Aernte genugsam; sie wurde ungeachtet aller Umzäunung weggenommen. — מִצִּנִּים aus Dornen bezieht sich auf die Sitte, Landgüter und besonders Weinberge gegen Diebe und wilde Thiere zu umzäunen. Das Unglück wurde dadurch noch schmerzlicher, daß die gewöhnlichen Vorkehrungen es nicht verhüten konnten, und daß gerade das, worauf die Erwartung am meisten gespannt war, die schon reife Aernte, verloren ging. וְאֶל־ ist dann adverbial = וְעַד „sogar" (Hirzel). Weil jedoch hauptsächlich nur Weinberge umzäunt wurden, so könnte unter מִצִּנִּים (das aus der Umzäunung) auch der Ertrag der Weinberge gemeint sein und אֶל־ hätte dann seine gewöhnliche Bedeutung, und der Sinn wäre: zu diesem hin, mit diesem noch nicht zufrieden, nahm er auch die Fruchtärnte. Im zweiten Halbvers ist die Bedeutung von צַמִּים unsicher. Die alten Uebersetzer geben es mit „durstig", und dafür spricht sowohl der Parallelismus als das Verbum שָׁאַף, welches das Lechzen des Durstigen bezeichnet. Mögen sie nun צְמֵאִים gelesen oder das Wort wirklich die Bedeutung durstig gehabt haben; ihre Erklärung ist jedenfalls die natürlichste und einfachste. Ob aber die Hungrigen und Durstigen gerade solche seien, die von dem Thoren früher bedrückt und mißhandelt worden (Ew., Hirzel), muß wohl dahingestellt bleiben. — Etwas hart und gekünstelt wird die Auffassung der Stelle, wenn man צַמִּים in der Bedeutung Schlinge nimmt: „es schnappte die Schlinge (des Räubers) nach ihrer Habe" (Hirzel), während der Chaldäer geradezu Räuber (לִסְטִיסִין = λησταί) daraus macht. Das Suff. in חֵילָם bezieht sich auf den אֱוִיל sammt den Seinigen.

6. **Denn nicht geht aus dem Staub das Unheil auf,**
Nicht aus dem Boden sproßt das Ungemach;

7. **Es wird vielmehr der Mensch zum Ungemach geboren,**
So wie zum hohen Flug des Blitzes Söhne.

6. 7. Das Unglück dieses Thoren war aber ein verschuldetes. Zum Beweise dessen behauptet jetzt Eliphas allgemein, daß Unglück und Elend nicht etwa in Folge eines Naturgesetzes oder wie eine Naturnothwendigkeit die Menschen treffe, sondern nur in Folge von Verschuldungen über sie komme, daß aber ein starker natürlicher Hang sie zur Schuld hinziehe, dem sie regelmäßig nicht widerstehen, so daß die Schuld und dann auch die Strafe bei ihnen so regelmäßig und gewissermaaßen so natürlich sei, wie bei Raubvögeln der hohe Flug. Daß das Unheil nicht aus dem Boden aufwachse, will nur sagen, daß es nicht in der äußern Natur und ihren Gesetzen seinen Grund habe und nicht mit Naturnothwendigkeit erfolge, sondern daß der Mensch selbst sein Urheber sei; die Worte aber: er wird zum Ungemach geboren, wollen nicht seine eigentliche Bestimmung angeben, sondern nur sagen, daß er von Natur aus eine solche Neigung zum Bösen habe, daß er es eben ausübe und dadurch Ungemach sich zuziehe. Das ו bei וּבְנֵי dient zur Vergleichung, wie in sprüchwörtlichen Redensarten häufig: und so auch = ebenso wie, gleichwie. — רֶשֶׁף bedeutet Flamme und Blitz (Gesen., Thesaur., Meier, Wurzelw.). „Söhne der Flamme“ wären Feuerfunken (so schon א״ח, Ralbag, und viele christl. Ausleger, cf. Poli synops.), und ihr Auffliegen in Folge ihrer specifischen Leichtigkeit würde das Sündigen der Menschen in Folge ihrer bösen Neigung veranschaulichen. „Söhne des Blitzes“ aber wäre eine bildliche Bezeichnung der Raubvögel, die wegen ihres schnellen Fluges so genannt würden (so die alten Uebersetzer mit Ausnahme des Chaldäers und die Mehrzahl der Ausleger, cf. Pineda, Corder.), und ihr Hochfliegen in Folge ihrer eigenthümlichen Natur würde ebenfalls dieselbe Sache veranschaulichen, wie nach der vorigen Auffassung das Auffliegen der Feuerfunken. Daß aber diese zu solcher Veranschaulichung nicht ganz passen, leuchtet ein; denn ihr Auffliegen ist schlechthinige Naturnothwendigkeit, und kann unter den gegebenen Umständen, wo es Statt findet, gar nicht unterbleiben. Auch könnte vom Auffliegen der Feuerfunken nicht wohl יַגְבִּיהוּ gebraucht werden. Um so treffender dagegen dient zu solcher Veranschaulichung der hohe Flug der Raubvögel; er findet Statt in Folge ihres natürlichen Instinktes, aber nicht mit Naturnothwendigkeit; er steht in ihrer Macht und kann auch unterbleiben. Gleichwie nun aber sie ihrem Instinkte folgen, so die Menschen der bösen Neigung, wodurch sie sich Ungemach und Elend zuziehen, und sind daher zu diesem geboren, wie jene zum Hochfliegen. Die Bemerkung Stickel's (das Buch Hiob rc. 1842. S. 128), „es liege kein Beispiel vor, daß בֵּן die Aehnlichkeit, Gleichheit mit dem Begriffe des beigesetzten Genitivs ausdrückte“, erinnert sogleich an die Söhne des Donners (Mark. 3, 17.), wo dieses

8. Doch ich, zum Höchsten nehm' ich meine Zuflucht,
Und Gott vertrau' ich meine Sache an,
9. Der Großes thut, nicht zu erforschen,
Und Wunderbares ohne Zahl;
10. Der Regen sendet auf die Erde,
Und Wasser gießet auf die Triften.

doch der Fall ist, so wie z. B. auch in dem arabischen Ausdruck: Töchter des Feuers (بُنَاتُ ٱلنَّار) für Brennesseln. כִּי im Anfang des sechsten Verses coordinirt diesen dem zweiten Verse, von welchem V. 3—5. nur untergeordnete Erweiterung und Nachweisung sind; das כִּי dagegen V. 7. ist nach vorausgegangener Negation adversativ gebraucht: sondern. — יוּלָּד ist nur chaldäisirende Schreibweise für יֻלָּד (vgl. Winer, Grammatik des bibl. und targum. Chaldaismus S. 14.).

8. Eliphas sagt jetzt, was er in Job's Lage thun würde, und was somit Job zu thun habe, wenn er sich eine bessere Lage verschaffen wolle; er würde zu Gott sich wenden und bei ihm Schutz und Hilfe suchen, statt über seine Fügungen zu klagen. אוּלָם ist wie 1, 11. emphatische Adversativpartikel. דָּרַשׁ mit לְ oder אֶל־ heißt sich bittend an einen wenden, zu einem seine Zuflucht nehmen. — דִּבְרָה ist wie sonst auch דָּבָר, die Angelegenheit, das Anliegen, und שִׂים mit אֶל־ heißt überlassen, anempfehlen. Sofern aber ein solches Benehmen gegen Gott nicht möglich ist ohne volles Vertrauen auf seine Macht und Güte, enthält der Vers zugleich die Betheurung solchen Vertrauens von Seite des Eliphas und damit indirect eine dringende Ermahnung an Job zu eben demselben als der ersten und unerläßlichsten Bedingung, Hilfe von Gott zu erhalten.

9. Jetzt nennt Eliphas den Grund des vorerwähnten Vertrauens auf Gott und des Zufluchtsuchens bei ihm. Er liegt darin, daß Gott allein unbeschränkte Macht hat und kraft derselben überall zu helfen vermag; aber auch eben so große Güte zeigt und darum auch immer zu helfen geneigt ist, sobald man sich an ihn wendet. Diese Macht und Güte Gottes beschreibt er V. 9—16., im neunten Vers zuerst noch ganz allgemein und unbestimmt. Das Große (גְּדֹלוֹת) und Wunderbare (נִפְלָאוֹת) sind eben die Wunder seiner Allmacht und Güte; sie sind unerforschlich (אֵין חֵקֶר), d. h. von solcher Beschaffenheit, daß sie alle menschlichen Begriffe und Fassungskräfte übersteigen; und ohne Zahl (אֵין מִסְפָּר), d. h. ihrer Menge nach so viel wie unendlich, so daß Niemand sie zu zählen im Stande wäre. Durch beides wird im Voraus angedeutet, daß die nachfolgende specialisirende Beschreibung von dem Vielen und Großen nur Weniges und Kleines zu berühren vermöge.

10. Der vorige Vers wird nun specialisirt und von den großen, wunderbaren Dingen beispielsweise einige namhaft gemacht. In Betreff der äußern

11. Er bringt die Niedern hoch empor,
Und Trauernde erheben sich zum Glück.

12. Die Plane der Verschmitzten läßt er scheitern,
Und nicht vollbringen ihre Hände Weises.

Natur wird die Sendung des Regens besonders hervorgehoben, weil sie in dem heißen Orient theils als kühlende Erquickung, theils als Bedingung der Fruchtbarkeit des Erdreichs als eine der größten und auffallendsten Wohlthaten Gottes erscheint, weßhalb sie, wie in der Schrift (Ps. 147, 8. Jer. 14, 22.), so auch im Koran gar oft als Zeichen der göttlichen Allmacht erwähnt wird (vgl. Umbr. z. d. St.). — Der bestimmte Artikel bei נֹתֵן dient zur „Einführung eines neuen Prädicats“ (Hirzel, Gesen. Gr. § 108. 3.). חוּצוֹת sind hier nicht Straßen und Gassen, sondern was draußen ist, nämlich außerhalb der Städte und Dörfer, also: Aecker, Wiesen, Triften, wie Ps. 144, 13.

11. In Betreff der menschlichen Verhältnisse wird mit besonderer Rücksicht auf Job's Lage die oft plötzliche Erhebung der Unglücklichen hervorgehoben, was zugleich an die Erniedrigung der Angesehenen als Gegensatz erinnert. Beides erscheint auch sonst in der Schrift nicht selten als wunderbarer Beweis göttlicher Macht und Güte (1 Sam. 2, 8. Ps. 113, 7. 8.), und ist jedenfalls sehr geeignet, jeden nicht ganz Gedankenlosen von derselben zu überzeugen. Mit לָשׂוּם wird die Participialconstruction verlassen, womit vorhin begonnen wurde und nachher wieder fortgefahren wird; לָשׂוּם ist von גְּדֹלוֹת und נִפְלָאוֹת V. 9. abhängig zu denken: er thut große Wunder ꝛc., so daß, oder dadurch, daß er hoch macht ꝛc. Die Bedeutung: es ist ihm zu stellen s. v. a. er vermag zu stellen (Hirzel), kann der Ausdruck so ohne alle weitere Nebenbestimmung hier nicht wohl haben. — קֹדְרִים sind eigentlich Schwarze, dann Trauernde; entweder weil die Trauerkleider schwarz oder schwärzlich zu sein pflegten, was zwar in keiner alttestamentlichen Stelle ausdrücklich bemerkt, aber daraus wahrscheinlich wird, daß spätere Rabbiner es geradezu versichern (vgl. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 252), und daß schon Sameas bei Josephus unter Anderm sagt: jeder Angeklagte (dergleichen in Trauerkleidern zu erscheinen pflegten) erscheine vor Gericht κόμην τε ἐπιτρέψας καὶ ἐσθῆτα μέλαιναν ἐνδεδυμένος (Antiqq. XIV. 9, 4.), und daß die Trauerkleider auch bei den Griechen und Römern (Winer, Realw. II. 415), und zum Theil auch bei den Arabern (Aschbach, Geschichte der Omajaden. II. 130) schwarz waren; oder weil קָדַר überhaupt schon den unreinlichen schmutzigen Anzug der Trauernden bezeichnete. Die Trauernden sind aber hier solche, die über ihr Unglück und Elend trauern. Sie kommen hoch bis zur יֶשַׁע, dieß ist hier Glück, Heil, und steht im Accus., welchen שָׂגַב (sich erheben, hochkommen) als Verbum der Bewegung zu sich nehmen kann.

12—14. Die göttliche Macht zeigt sich besonders noch darin, daß keine Klugheit und List der Menschen ihr Einhalt thun kann, wenn sie einmal etwas der erwähnten Art beschlossen hat, daß vielmehr etwaiges Widerstreben nur

13. Er fängt die Weisen selbst in ihrer List,
Und der Verschlag'nen Rath wird übereilt;
14. Am Tage stoßen sie auf Finsterniß,
Und tappen wie bei Nacht im Doppellicht;
15. Er rettet von dem Schwert aus ihrem Munde,
Und von des Starken Hand den Armen,
16. Damit dem Schwachen Hoffnung werde,
Und ihren Mund die Bosheit schließe.

zum Verderben der Widerstrebenden gereicht. מֵפֵר von פָּרַר (trennen, brechen) ist hier auflösen, vereiteln. תּוּשִׁיָּה ist nach Schultens, Umbreit, Hirzel u. A. mit יֵשׁ etymologisch verwandt und bezeichnet eigentlich das Seiende, das Wirkliche im Gegensatz zu אָיִן, welches mit אַיִן zusammenhängt und eigentlich das Richtige bedeutet. An den Begriff des Seienden schließe sich der des wahrhaft Seienden, der Wahrheit, und an diesen wieder der Begriff der Weisheit und sofort der Begriff von Hilfe und Heil, die von der Weisheit ausgehen. Weit natürlicher und ungekünstelter ist jedoch die Ableitung des Wortes von יָשָׁה (fest sein), תּוּשִׁיָּה ist dann zunächst Festigkeit, und tropisch innere Festigkeit, Besonnenheit, Ueberlegung, woran sich von selbst die Bedeutung der Einsicht und Weisheit anschließt (vgl. Meier, Wurzelw.). Er sagt also: ihre Hände vollbringen nichts Ueberlegtes; oder weil doch der Begriff der Weisheit sonst bei dem Worte mehr vorherrschend ist: sie bringen keinen mit Einsicht und Weisheit gefaßten Plan zur Ausführung. עָרְמָם ist entweder von dem sonst nicht mehr vorkommenden עֹרֶם gebildet, oder von עָרְמָה mit weggelassener Femininendung (Hirzel); die Bedeutung ist jedenfalls: ihre Schlauheit, ihre Arglist; und er giebt damit zu verstehen, daß die göttliche Allmacht zugleich mit der höchsten Weisheit verbunden sei, vor welcher alle Weisheit der Weltkinder zur Thorheit werde. In diesem Sinne wird die Stelle auch 1 Cor. 3, 19. mit γέγραπται als eine Schriftstelle angeführt. נִפְתָּלִים von פָּתַל (winden, drehen), sind eigentlich die Verdrehten, tropisch: die Verschmitzten, Arglistigen. Ihr Plan wird übereilt (נִמְהָרָה), d. h. schlecht und zu ihrem eigenen Verderben ausgeführt. Es kommt selbst so weit, daß bei ihrem Widerstreben gegen die Absichten Gottes ihre sonstige etwaige Einsicht geradezu in ihr Gegentheil umschlägt. Bei Tag treffen sie auf Finsterniß und wie bei Nacht tappen sie im Doppellicht (צָהֳרָיִם) d. h. am hellsten Mittag, also wo Rath und Auskunft leicht zu finden wäre, finden sie's nicht mehr, sie sind mit sehenden Augen blind, zur Strafe ihres Vertrauens auf die eigene Einsicht und ihres Mißtrauens gegen die göttliche Weisheit und deren Fügungen verblendet sie Gott auf solche Weise. Dem Job ist damit andeutungsweise gesagt, daß auch ihm in Folge seiner Unzufriedenheit mit dem göttlichen Verhängniß bereits etwas Aehnliches begegne. „חשך ist Accus. des Ortes, כלילה Accus. der Zeit" (Hirzel).

15. 16. Eliphas kehrt wieder zum Gegenstand des 11ten Verses zurück, zu der oft wunderbaren Rettung der Leidenden durch Gott, um dann seine

**17. Sieh'! Heil dem Menschen, den Gott züchtigt;
Verschmähe nicht die Strafe des Allmächtigen.**

Ermahnung V. 17 desto nachdrücklicher an Job richten zu können. Der Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorherigen ist aber deßungeachtet sehr eng; gerade dadurch nämlich, daß Gott die Plane der ihm widerstrebenden Arglistigen auf die besagte Weise vereitelt, rettet er bedrückte Arme aus ihrer Gewalt. Das Schwert aus ihrem Munde ist ihre böse Zunge, im ähnlichen Sinne, wie dieselbe auch Ps. 57, 5. ein scharfes Schwert genannt wird; gemeint sind aber hier darunter ihre Verläumdungen, Drohungen und Verabredungen zur Unterdrückung der Schwachen und Nothleidenden. Dem פֶּה steht dann יָד gegenüber, und bezeichnet die thätliche Ausführung jener Drohungen und Verabredungen. חָזָק aber zeigt, daß Eliphas jene Arglistigen zugleich als Mächtige denke, die eben darum um so furchtbarer sind, und sofort die Schirmung gegen ihre Verfolgungen um so auffallender und wunderbarer. Aber gerade weil Gott auf solche Weise die Gebeugten und Bedrängten gegen sie in Schutz nimmt, sollen diese nie (wie z. B. Job) die Hoffnung aufgeben; denn auch bei ihnen wird Gott, sobald seine Weisheit es für gut findet, solche Fügungen eintreten lassen, daß die Bosheit dadurch genöthigt wird, ihren Mund zu schließen. עֹלָתָה steht für עַוְלָתָה s. v. a. עַוְלָה (Bosheit) mit paragogischer Verstärkung, wie Ps. 92, 15.; die Bosheit ist personificirt, sie verschließt ihren Mund, d. h. die Bösen geben dann ihre Drohungen und Anschläge auf, wenn sie dieselben durch Gottes Dazwischenkunft vereitelt und die von ihnen Verfolgten von Gott in Schutz genommen sehen. So verstopft dann Gott durch Beschirmung seiner verfolgten Verehrer, wie der Psalmist sagt, den Mund der gegen sie Lügen Redenden (Ps. 63, 12.), und die Frommen sehen's und freuen sich und jede Bosheit verschließt ihren Mund (Ps. 107, 42.).

17. Endlich wendet sich Eliphas mit einer Ermahnung an Job. Zuerst preist er die mit Leiden Heimgesuchten glücklich und will damit dem Job sagen, daß er sich über sein Leiden vielmehr freuen als beschweren sollte. Auf die Frage warum? giebt nicht eine bestimmte Aussage, sondern die ganze Tendenz dieser Rede die Antwort: Leiden sind Sündenstrafen und insofern Mahnungen Gottes, von der Sünde abzulassen und zu ihm sich zu bekehren; und glücklich nun, wem solche Mahnungen zu Theil werden. Sie sind ein Zeichen, daß Gott des Menschen gedenke und sich seiner annehme, wie es heißt: Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er und hat Wohlgefallen an ihm, wie ein Vater an dem Sohne (Sprw. 3, 12. vgl. Hebr. 12, 6.). Daher sogleich die Aufforderung: die Züchtigung des Allmächtigen verschmähe nicht! (vgl. Sprw. 3, 11.) Worin diese Verschmähung bestünde, sagt wieder die Tendenz der Rede, in der Verkennung nämlich, daß das Leiden Sündenstrafe sei und Besserung und Bekehrung beabsichtige. — הוֹכִיחַ steht hier in der abgeleiteten Bedeutung: strafen, züchtigen, nämlich durch Leiden und Unfälle; und מוּסָר ist eben eine solche Züchtigung.

18. Denn er verwundet und verbindet,
Er schlägt und seine Hände heilen.

19. In sechs Bedrängnissen wird er dich retten,
In sieben dich das Unglück nicht berühren.

20. Im Hunger wird er dich dem Tod entreißen,
Im Kriege der Gewalt des Schwertes.

18. Dieser Vers nennt nun den Grund und zugleich die Folge des Nichtverschmähens der göttlichen Züchtigung. Der Grund liegt darin, daß Gott nicht bloß straft, sondern der Strafe zur rechten Zeit auch ein Ende macht, wenn sie ihren Zweck erreicht hat. Erreichen kann sie ihn aber nicht, wenn sie verschmäht wird, und muß darum in diesem Falle fortdauern. Wenn sie dagegen nach ihrer wahren Bedeutung erkannt und dem göttlichen Willen gemäß getragen wird, so dient dieß zu ihrer baldigen Beendigung und erwirkt neuen göttlichen Segen. Und dieses ihr Ende ist dann eben die erfreuliche Folge des Nichtverschmähens und ein neuer Grund dazu. Die einzelnen Ausdrücke sind zum Theil mit Rücksicht auf Deut. 32, 39. gewählt. רָפָה steht für רָפָא, und die Strafe ist als ein Schlagen und Verwunden, und darum dann ihre Beendigung als ein Verbinden und Heilen vorgestellt.

19. Jetzt wird noch ausführlich beschrieben, wie Gott unter der genannten Bedingung verbinde und heile. Zuerst sagt er allgemein: So oft dich alsdann ein Unglück überfallen will, wird Gott dich retten. Die Heilung wird also von der Art sein, daß nie mehr eine starke Verwundung eintreten kann. Die Zahlen sechs und sieben sind nur beispielsweise zur Bezeichnung vieler und verschiedenartiger Unfälle gebraucht, und sieben ist einfache Steigerung von sechs; er sagt also: In sechs Bedrängnissen wird er dich retten, ja in sieben wird dich das Unglück nicht berühren; und der Sinn ist: so oft auch Unfälle kommen und Andere etwa treffen mögen, du wirst ihnen nicht unterliegen. Solche Aufzählungen in ähnlichem Sinne kommen auch sonst vor; z. B. Amos 1, 3. 6. 9. 11. Sprw. 6, 16. Die Zahlen als Aufzählung der folgenden Unfälle, von denen Freiheit verheißen wird, anzusehen, geht schon deßwegen nicht an, weil die Zählung derselben unsicher ist, und gleich leicht mehr und weniger als sechs oder sieben herausgebracht werden können.

20. Jetzt wird das Vorige specialisirt und eine Reihe großer Unfälle genannt, vor denen Job unter der angegebenen Bedingung sich nicht zu fürchten brauche. Zuerst Hungersnoth und Krieg. Erstere wird ihn nicht treffen, denn Gott läßt nicht hungern die Gerechten (Sprw. 10, 3.), zu denen dann Job gehören wird, sondern sättigt sie zur Zeit des Hungers (Ps. 37, 20.); und wenn Krieg ausbricht, wird er ihm nicht unterliegen, denn nur die Ruchlosen werden in die Hände des Schwertes ausgeliefert (Ps. 63, 11.). פָּדְךָ steht hier wie das sog. praeterit. prophet. von einer gewissen Zukunft. Durch יְדֵי wird das Schwert wieder personificirt, und wie ihm sonst ein Mund (1, 15. 17.)

21. Verborgen wirst du vor der Zunge Geißel sein,
Und dich nicht fürchten vor Verwüstung, wenn sie kommt;
22. Ob der Verwüstung und des Hungers wirst du lachen,
Und vor dem Wild des Landes dich nicht fürchten.
23. Denn mit des Feldes Steinen stehst du dann im Bunde,
Und Frieden hält mit dir das Wild des Feldes.

und ein Angesicht (39, 22. Lev. 26, 37. Jes. 31, 8.) beigelegt wird, so hier auch Hände, wie Ps. 63, 11. Jer. 18, 21. Ezech. 35, 5. (הגיר על־ידי חרב).

21. Auch vor Verläumdung und Verheerung wird er sicher sein. שוט ist nicht etwa Infinit. von שוט, denn in diesem Falle wäre sicher nicht שוט, sondern wie 1, 7. 2, 2. שוט oder שט gesagt worden (cf. Poli synops.); שוט ist, wie gewöhnlich, und wie es auch schon die alten Uebersetzer durchweg nehmen, Geißel, und die Zunge wird, wie sonst mit einem Pfeil (Jer. 9, 7.) oder Schwert (vgl. V. 16.), so hier mit einer Geißel verglichen, welche den guten Ruf verwundet. Gedacht ist aber dabei an Verläumdung und Ehrabschneidung; vor ihr, als einem der größten Uebel, welches einem eisernen Joche und ehernen Fesseln gleicht und die Gebeine zermalmt (Sir. 28, 21. 24.), wird Job verborgen sein, d. h. sie wird ihn gar nicht finden, geschweige denn verletzen. שוד bildet mit שוט eine Paronomasie, ist aber nicht bloß von Ungewittern und Hagel gemeint (Schmid, Hirzel), sondern überhaupt von Unfällen, die eine Verheerung und Vernichtung irdischer Güter zur Folge haben; vor allen solchen wird Job sich nicht zu fürchten brauchen. — כי hat hier die Bedeutung: quum, wann, so oft als (Ewald, Lehrb. § 327 c.).

22. Der erste Halbvers steigert noch den vorhergehenden, daher die Wiederholung von שוד, woran sich dann Specielleres anschließt. Er sagt, Job brauche sich vor Verwüstung und Hunger nicht nur nicht zu fürchten, er könne sogar darüber lachen, so völlig sicher werde er davor sein. כפן ist nur ein selteneres Wort für רעב. Thiere der Erde sind wie Thiere des Feldes V. 23. (חית השדה) wilde Thiere, Raubthiere, welche Felder und Saaten verwüsten und Menschen anfallen; auch von ihnen soll Job nichts zu fürchten haben. Für rohe thierische Menschen, die allerdings auch mit wilden Thieren verglichen werden, kommt doch חית הארץ nie vor, und es kann hier um so weniger (mit Olymp., Philipp.) an solche gedacht werden, als sie nicht einmal gut in den Zusammenhang paßten. אל ist hier nicht dasselbe was לא, sondern involvirt zugleich eine Aufforderung: fürchte alsdann nicht!

23. Dieser Vers begründet gewissermaßen den vorigen. Hunger kann den Job nicht treffen, denn nichts wird im Stande sein, die Fruchtbarkeit seiner Ländereien zu schwächen. Was für Steine unter אבני gemeint seien, ist unter den Auslegern streitig. An Hagelsteine mit Rücksicht auf das vorausgehende שוד (Hirzel) kann nicht gedacht sein wegen des beigefügten השדה; eben so wenig an Grenzsteine, deren Unverrückbarkeit durch das Bündniß mit ihnen bezeichnet wäre (Corder.); und noch weniger an den nach Ulpian in Arabien

Antwort Job's auf die Rede des Eliphas.

Kapp. VI. VII.

Indem Job die vorige Rede des Eliphas beantwortet, läugnet er den ihm vorgeworfenen Unmuth nicht schlechthin, sondern entschuldigt ihn nur mit der Größe seiner Schmerzen, die er sogar gern mit dem Tod vertauschen möchte. Dann beschuldigt er aber seine Freunde sehr unfreundlicher Härte und förmlicher Untreue gegen ihn, weil sie, anstatt ihn zu trösten, was er doch von Freunden erwarten durfte, durch unverdiente Vorwürfe ihn nur kränkten und sofort seine Freunde zu sein völlig aufgehört haben. Daß aber ihre Untreue im höchsten Grade tadelhaft und ihre Vorwürfe wahrhaft ungerecht seien, sucht er ihnen theils durch die Bemerkung zu beweisen, daß er ja keinerlei Opfer von ihnen verlangt habe, theils durch die Forderung, ihre Beschuldigungen zu beweisen und ihm die Sünden zu nennen, durch die er sein Unglück verdient habe, was sie aber nicht vermögen. Nachdem er darauf noch nachdrücklich seine Unschuld betheuert und die Freunde zu einer gerechten leidenschaftlosen Beurtheilung seiner Person und seiner Lage aufgefordert hat, wirft er einen Blick auf das menschliche Elend überhaupt, dann auf das

Diese erste Rede des Eliphas, die für alle folgenden Reden der drei Freunde gegen Job gleichsam den Ton angiebt und auch die materielle Grundlage bildet, enthält, von der Bezugnahme auf Job abgesehen, fast nur Wahrheit. Daß alles menschliche Leiden Folge der Sünde sei, daß alle Menschen mehr oder weniger sündhaft seien, daß jeder Sünder von der verdienten Strafe ereilt werde und ihr unterliege, wenn er sich nicht bekehre, daß Besserung und Bekehrung zu Gott ihn allein vor dem Verderben bewahre und Gottes Gnade und Wohlgefallen erwerbe, sind durchaus wahre Sätze, und dabei nur die Voraussetzung unrichtig, daß jedes Unglück des Einzelnen nur Strafe für eine bestimmte Sünde desselben sei. Eben diese Voraussetzung aber macht es, daß die Beweisführung des Eliphas gegen Job, obwohl nur auf jenen Sätzen ruhend, in ihrem Ergebnisse dennoch durchaus falsch wird. Denn die Anwendung jener Sätze auf Job führt jetzt nothwendig zu einem Ergebnisse, dem der Prolog selbst auf's Bestimmteste widerspricht, indem er Job's Leiden nur als Prüfungs- und Läuterungsmittel bezeichnet, und es zeigt sich schon hier, wie im Verlaufe der Unterredungen noch oft, wie leicht und wie sehr der Mensch in Irrthum gerathe, wenn er die geheimen und verborgenen Absichten und Zwecke der göttlichen Fügungen, ohne Weiteres zu ergründen und zu bestimmen sich anmaße.

seinige insbesondere und beantwortet die Versicherungen des Eliphas hinsichtlich einer glücklichen Zukunft mit Hinweisung auf die Kürze des menschlichen Lebens und besonders auf seinen eigenen Zustand, wo bereits Alles auf ein nahes Ende hindeute und an eine ferne glückliche Zukunft gar nicht zu denken sei. Endlich richtet er die Rede geradezu an Gott und bittet, daß er ihn, da das Leben ohnehin so kurz und mit so vielen Aengsten und Bedrängnissen erfüllt sei, doch von dem jetzigen Leiden befreien oder dasselbe wenigstens mildern wolle.

VI. 1. Und es erwiderte Job und sprach:
2. O würde doch mein Unmuth abgewogen,
Und käm' zugleich mein Leiden auf die Wage!

1. 2. Weil die lat. Vulgata das Suff. bei כַּעְשִׂי objectiv und das Wort vom Zorne Gottes versteht, der den Job wegen seiner Sünden treffe (mein Zorn s. v. a. der mich treffende göttliche Zorn), und demgemäß das Wort umschreibend mit: peccata mea quibus iram merui übersetzt, so haben mit Hieronymus gar viele Ausleger, wie schon Gregorius, Beda, Thomas, Hugo rc. den Vers von einem Abwägen der Sünden Job's mit seinem Leiden verstanden, so daß er besagte: dieses sei als Strafe für jene viel zu groß und stehe in gar keinem Verhältniß zu ihnen. Allein כַּעַשׂ ist hier augenfällig in der Bedeutung: Unmuth, Verdruß, mit Rücksicht auf 5, 2. gewählt, wo Eliphas dem Job solchen indirect vorwarf. So nehmen es schon die LXX, der Chaldäer, Syrer und Araber, die griechischen Kirchenväter (Nicet. cat.) und manche spätere Ausleger, die sich sonst an die Vulgata halten (Sanct., Pined., Calm.). Dieß ist auch unstreitig am ungezwungensten und passendsten. Er sagt also: wenn mein Unmuth und Unwille einerseits und mein Leiden andererseits gegen einander abgewogen würden, der erstere würde in Vergleich mit letzterem leicht, und ich nicht als ungeduldig, sondern vielmehr noch als geduldig erscheinen. לוּ drückt hier (wie لَوْ) zugleich den Wunsch aus, daß das Abwägen, was freilich nicht möglich ist, doch möchte Statt finden können, und der Infinit. שָׁקוֹל drückt die Heftigkeit des Wunsches nach einem solchen Abwägen aus. הַיָּה ist hier und 30, 13. dasselbe was הַוָּה V. 30. (Unglück, Unheil) und bezeichnet das Leiden Job's; es ist von היה oder הוה (Masor.) gebildet, was im Niph. auch confici (Dan. 2, 1. 8, 27.), und im Arab. (هوى herabfallen) oft das unvermuthete Eintreffen eines Unglücks bedeutet. Bei יִשְׂאוּ ist das Subject unbestimmt und mit dem Partic. das Verb. selbst zu ergänzen, ähnlich wie 4, 19., so daß das יִשְׂאוּ die Stelle des Passivums vertritt. יַחַד nehmen Manche in der Bedeutung „ganz", das hieße: nach sei-

3. Denn jetzt ist's schwerer als der Sand des Meeres,
Deßwegen wurden meine Worte heftig.
4. Denn in mir stecken des Allmächt'gen Pfeile,
Ihr Gift trinkt meine Lebenskraft,
Und Gottes Schrecknisse bekriegen mich.

nem ganzen Umfang und Gewicht (Schult., Rosenm.); allein die Bedeutung „zugleich", nämlich zugleich mit dem gegenüberliegenden Gewichte ist zum Begriff des Wägens weit passender; und so nehmen es auch die LXX und die alten semitischen Uebersetzungen.

3. Der erste Halbvers giebt den Grund des vorigen Wunsches an, und der zweite entschuldigt damit Job's Klagen. Bei יִכְבָּד wird häufig כַּעַשׂ als Subject gedacht, weil הַוָּה als Femininum dazu nicht paßt, und der Sinn ist dann: Mein Unmuth ist schwerer als der Meeresfand (Schult., Rosenm., Umbr.); allein so würde Job den Tadel des Eliphas, daß er übermäßig und ungeduldig jammere, den er doch abweisen will, zugeben und fast noch verstärken. Man muß daher entweder das Subject unbestimmt denken: es ist schwerer, nämlich das, was mich drückt, mein Leiden (Hirzel), oder eine sog. constructio ad sensum annehmen, wobei dem הַוָּה, welches eigentlich Subject ist, in Gedanken das sonst häufigere עָמָל oder אָוֶן substituirt und das Verb. auf es bezogen wird. Sand am Meer wird gewöhnlich als Bild des Unzählbaren gebraucht, zuweilen aber doch auch als Bild des außerordentlich Schweren (Sprw. 27, 3. Sir. 22, 18.). Er will also sagen: sein Leiden sei schwerer als jede Last, und seine Klagen, damit gewogen, würden noch leicht dagegen erscheinen. — לָעוּ ist nicht etwa von לוּעַ (s. v. a. لغ verschlingen) abzuleiten (Aquila, Rabb., Corder.), was keinen passenden Sinn giebt, sondern von לָעָה (unüberlegt, ungezügelt reden), und er bezeichnet damit seine erste Rede (Kap. 3.) als eine durch das Uebermaaß der Schmerzen ihm ausgepreßte und demgemäß nicht mit äußerster Strenge zu beurtheilende. Daß לָעוּ den Ton auf der vorletzten Silbe hat, ist nur Folge der Pausa, nicht aber Beweis, daß es von לוּעַ gebildet sei.

4. Jetzt beweist er, daß seine Leidenslast wirklich schwerer sei, als der Sand am Meer, denn er werde von dem Allmächtigen selbst feindlich behandelt. Durch den Ausdruck „Pfeile des Allmächtigen" wird Gott als Krieger vorgestellt, der den Job feindlich überfällt. Die Pfeile sind schon darum, daß sie vom Allmächtigen kommen, äußerst furchtbar und unwiderstehlich durchdringend; sie sind aber überdieß noch in tödtliches Gift getaucht. Vergiftete Pfeile waren im Alterthum überhaupt, namentlich bei den Mauren und Arabern, häufig; Verwundungen damit waren tödtlich und man kannte gegen solches in den Leib gebrachte Gift kein sicheres Gegenmittel (Scythæ sagittas tingunt viperina sanie, et humano sanguine; irremediabile id scelus, mortem illico adfert levi tactu. Plin. H. N. XI. 116.) Daß übrigens Job

5. Schreit wohl bei frischem Gras der wilde Esel?
Und brüllt das Rind bei seinem guten Futter?

6. Wird denn gegessen Fades ohne Salz,
Und ist Geschmack im Schleim des Dotters?

unter diesen Pfeilen nur seine Krankheit verstehe, ist um so weniger zu bezweifeln, als Pfeile Gottes auch sonst schwere Unfälle und Krankheiten bezeichnen, z. B. Deut. 32, 23 Ps. 38, 3. — עִמָּדִי (bei mir) ist s. v. a. an mir, steckend in mir, und רוּחִי ist hier der spiritus vitalis, dieser trinkt ihr Gift, dasselbe durchdringt also die innerste Lebenskraft Job's und zerstört sie. Wollte man mit Hieronymus חֲמָתָם als Subject und רוּחִי als Object denken, so bliebe der Sinn derselbe; nur wäre שֹׁתָה weniger passend; sehr ungenau wird seine Uebersetzung (quarum indignatio ebibit spiritum meum) nur durch die Auffassung des חֵמָה als Zorn, statt als Gift. Die Schrecknisse Gottes sind hier nicht bloß ictus terribiles (Rosenm.), sondern überhaupt alles, was mit Schrecken erfüllen kann. All dieses, sagt er, überfällt mich in solcher Größe und Menge, daß es einem wohlgeordneten feindlichen Kriegsheere gleicht; dieß ist hier durch יַעַרְכוּנִי s. v. a. יַעַרְכוּ עָלַי ausgedrückt (treffend übersetzt Hieron.: militant contra me). Der Hauptnachdruck liegt aber hier auf אֱלוֹהַּ, weil dieses Heer der Schrecken von Gott dem Allmächtigen selbst ausgeht, darum ist es so fürchterlich.

5. Die Vergleichung mit wilden Eseln und Rindern, die Futter genug haben, kann hier nicht den Freunden Job's gelten, sofern sie im größten Glück und Ueberfluß sich befinden und darum kein Gefühl von Unglück und Elend haben, und auch Job's Leiden nicht zu würdigen und mit Mitgefühl zu beurtheilen wissen (Tirin., Corder., Coccej., Schult.). Dagegen spricht ganz entscheidend das unmittelbar Folgende und zeigt, daß die Vergleichung gegensätzlich dem Job selbst gelte. Er will also sagen: da selbst wilde Esel und Rinder (wilde und zahme Thiere) nicht schreien, so lang sie bei gutem Futter sich wohl befinden, so sollten ihm seine Freunde doch so viel zutrauen, daß auch er nicht ohne Ursache klage. Gegenwärtig geht es ihm vielmehr, wie solchen Thieren, wenn ihnen das Futter, die Bedingung ihrer Erhaltung, mangle. נָהַק kommt nur noch 30, 7. vor, aber die Bedeutung rudere ist durch unsere Stelle und das arab. نهق gesichert. Sehr passend wird dem wilden Esel דֶּשֶׁא (Grünes, Gras) als Futter zugewiesen, weil er in Oeden und Wildnissen von Gras sich nährt, dem Rinde dagegen בְּלִיל, was schon des Gegensatzes wegen nicht ebenfalls Grünes, Gras (Schult.), sondern nur ein durch menschliches Zuthun bereitetes Futter bedeuten kann, und unzweifelhaft ein der römischen farrago ähnliches Mischfutter war (cf. Gesen. Thesaur., Meier, Wurzelw.).

6. Um zu beweisen, daß es ihm wirklich gehe, wie jenen Thieren, denen das Futter fehle, vergleicht er sein Leiden mit einer Speise, die ganz un-

7. Was anzurühren ich mich scheute,
Das ist mir wie mein täglich Brod.

genießbar und widerlich, sogar eckelhaft sei, und bei der man es unmöglich in die Länge aushalten konne. Fälschlich glauben die LXX (*εἰ δὲ καὶ ἔστι γεῦμα ἐν ῥήμασι κενοῖς*) und in Folge dessen die griechischen Uebersetzer (cf. Nicet. cat.), die Rede des Eliphas werde mit einer solchen Speise verglichen. תָּפֵל ist was תִּפְלָה 1, 22. das Geschmacklose, Ungewürzte, also hier eine Speise, die wegen ihres faden, widerlichen Geschmackes entweder geradezu ungenießbar ist, oder wenigstens keine nährende Kraft hat, und darum so viel wie keine Speise ist. מִבְּלִי מֶלַח ist mit תָּפֵל zu verbinden; Fades ohne Salz; durch מֶלַח nämlich könnte das תָּפֵל noch schmackhaft und nahrhaft gemacht werden. — אִם ist Fragepartikel, und טַעַם (Geschmack) hier Wohlgeschmack, mit dem Nebenbegriffe der Nahrhaftigkeit. — רִיר ist eigentlich Speichel, dann Schleim und schleimartige Dinge überhaupt. חַלָּמוּת, was Hieronymus als eine Zusammenziehung von חוּל מָוֶת (dolor mortis cf. Corder.) oder חַלַּת מָוֶת (placenta mortis cf. Gesen.) genommen zu haben scheint (quod gustatum affert mortem), ist ein *ἀπ. λεγ.*, das nach dem Targumisten und einzelnen Rabbinen so viel ist als חֶלְמוֹן Dotter des Eies; רִיר הַלָּמוּת, Schleim des Dotters, ist dann das Weiße im Ei. Nach aramäischem und talmudistischem Sprachgebrauch kann es aber auch Portulak- oder Kohlbrühe bedeuten (cf. Gesen. Thesaur.); in beiden Fällen paßt es hier als einzelnes Beispiel von תָּפֵל.

7. Fortsetzung und Steigerung des Vorigen. Die Speise, mit der er sein Leiden vergleicht, ist so eckelhaft, daß er sie sonst nicht hätte anrühren mögen. Vor מֵאֲנָה ist אֲשֶׁר zu ergänzen, und נַפְשִׁי ist bloße Umschreibung der Person, ein verstärktes אֲנִי. Das Pron. הֵמָּה, auf jenes ausgelassene אֲשֶׁר bezüglich, steht für das Neutr. im allgemeinsten Sinne; vielleicht denkt er an דְּבָרִים und gebraucht eben mit Rücksicht darauf die Masculinform: Dinge, die ich anzurühren mich weigerte. Etwas schwierig sind die Worte: כִּדְוֵי לַחְמִי. Das sehr verschiedenartig gedeutete דְּוֵי will sich in der Bedeutung: Eckelhaftes, Faules, Verdorbenes (Hirzel, Meier) nicht recht in den Zusammenhang fügen; eben so wenig in der Bedeutung languor (Gesen. Thesaur.). Am einfachsten und passendsten scheint es als ein gedehntes דֵּי, und somit כִּדְוֵי in der Bedeutung von כְּדֵי genommen werden zu können, wobei freilich nicht mit Rosenmüller, wie Gesenius mit Recht gegen ihn bemerkt, כְּדֵי für einerlei mit dem einfachen כְּ erklärt werden darf; דֵּי behält vielmehr seine gewöhnliche Bedeutung (Menge, Genüge), und Genüge meines Brodes ist s. v. a. mein genügendes (oder wie wir sagen) mein tägliches Brod. Schon ein alter Targumist nimmt hier דְּוֵי im Sinne von דֵּי (תא״ : וַהֲוָת מִסְתְּיָא לְסְעוּדְתִי) und auch im Arabischen hat دَوٌّ die Bedeutung cibus multus (Gol.). Er sagt also: die Speise, die er früher nur anzurühren sich gescheut hätte, sei jetzt gleichsam sein tägliches Brod, das, womit er allein gesättigt werde, mit andern Worten: sein Leiden

8\. O daß doch meine Bitte sich erfüllte,
Und meine Hoffnung Gott gewährte!
9\. O möchte Gott mich doch zermalmen wollen,
Ausstrecken seine Hand, mich abzuschneiden,
10\. Und es zum Troste mir gereichen,
Und ich mich freuen in dem schonungslosen Schmerze,
Daß ich des Heil'gen Worte nicht verläugnet.

sei ihm nicht nur wie eine Speise ohne Geschmack und nährende Substanz, sondern wie eine eckelerregende, widernatürliche Speise, die nothwendig seinen Tod herbeiführen müsse. Die LXX und die alte Vulgata haben hier einen kleinen Zusatz: *ὥσπερ ὀσμὴν λέοντος*, **sicut est odor leonis**, wodurch Job's Speise als so eckelhaft und übelriechend, wie vom Löwenathem inficirt, bezeichnet würde. Chrysostomus bemerkt dazu: *δυσωδὲς γὰρ τὸ θηρίον τοῦτο μεθ' ὑπερβολῆς — — φασὶ δὲ, ὅτι καὶ τὰ λείψανα τῆς τούτου τροφῆς ἄβρωτά ἐστι τοῖς ἄλλοις ζώοις διὰ τὴν ἐπιπνεομένην αὐτοῖς ἐξ αὐτοῦ δυσοσμίαν* (cf. Nicet. cat.); damit stimmen auch Aristoteles, Plinius, Aelian (cf. Bochart. Hieroz. P. I. L. III. c. 3.) überein. Der Zusatz ist aber augenscheinlich nur ein Glossem, durch das vorhergehende *βρόμον* der LXX veranlaßt.

8\. Nachdem Job seine frühern Klagen entschuldigt und gerechtfertigt hat, wiederholt er jetzt dieselben und wünscht wiederum, daß Gott seinem traurigen Leben ein Ende machen möge. מִי יִתֵּן ist hier bloße Wunschformel s. v. a. utinam. Vor תָּבוֹא ist ו ausgelassen und שֶׁאֱלָתִי (meine Bitte) ist der im dritten Kapitel ausgesprochene Wunsch, sterben zu können, und eben darauf ist auch seine Hoffnung (תִּקְוָה) gerichtet.

9\. Worin die vorige Bitte und Hoffnung bestehe, wird jetzt klar und veranschaulichend ausgesprochen. Auch die plötzlichste furchtbarste Todesart wäre ihm erwünscht; eine solche ist schon angedeutet durch וִידַכְּאֵנִי, welches mit יֹאֵל (Hiph. von יָאַל, wollen) eine Art *ἐνδιαδυοῖν* bildet und sammt diesem vom vorigen מִי־יִתֵּן abhängig ist: möchte er mich zermalmen wollen. נָתַר im Hiph. (zittern machen, loslassen) ist hier, mit Hand verbunden, ein rasches, zitterndes Ausstrecken der Hand, ein heftiges Herausfahren mit derselben wie in Folge von Entrüstung, und das Abschneiden ist das Beendigen des Lebens; das Leben ist dabei, wie 27, 8. Jes. 38, 12. mit einem an einem Faden hängenden Gewebe verglichen, dessen Abschneidung dann eben seine Beendigung ist.

10\. Der vorige Wunsch wird noch motivirt; der Satz aber ist, wie der vorige, noch von מִי יִתֵּן abhängig zu denken. Job wünscht sich nämlich den Tod auch deßwegen, damit er nicht bei längerer Dauer seiner Leiden sich gegen Gott versündige. So wenig er sich auch bisher eine solche Versündigung vorzuwerfen hat, so ist er doch frei von allem hochmüthigen Selbstvertrauen und kann sich der Furcht nicht erwehren, daß er bei anhaltender Dauer des nach seiner Ueberzeugung eben so unverschuldeten als schrecklichen Mißgeschickes, leichtlich das erforderliche Maaß von Geduld und Gottergebenheit verlieren,

11. Was ist denn meine Kraft, daß ich noch hoffen,
Und was mein Ziel, daß ich noch harren sollte.

12. Ist Kraft der Steine meine Kraft?
Besteht mein Leib aus Erz?

und zum frevelhaften Widerstreben gegen Gottes Fügung verleitet werden könnte; und bevor dieses geschehe, soll ihn lieber der schrecklichste Tod wegraffen. סָלַד ist ein ἀπ. λεγ. und wird hier in den Bedeutungen: sich freuen, brennen und bitten, genommen. In der Bedeutung brennen und bitten kommt es im Talmud und bei alten Rabbinen vor (cf. Buxt. Lex. chald. s. v.) und darauf wird sich wohl die Uebersetzung der Vulgata: affligens me gründen; die LXX dagegen und der Chaldäer nehmen es in der Bedeutung: sich freuen, und an diese alte Auctorität wird man sich wohl um so eher zu halten haben, als es so am besten in den Zusammenhang paßt. Das zweite Versglied enthält dann eine Steigerung des ersten: es soll ihm nicht nur zum Trost, es soll ihm sogar zur Freude und zum Frohlocken dienen, daß er &c. חִילָה ist das Leiden Job's, und bei יַחְמֹל (sparen, schonen) ist Gott Subject und mit כִּי wird dann der Inhalt des Trostes angeführt. Die Worte des Heiligen sind die Gebote Gottes oder sein von ihm selbst ausgesprochener Wille, und das Verläugnen ist ein nicht bloß in Worten, sondern in Thaten bestehendes, ein Uebertreten, ein Verletzen seines Willens, hier speciell durch Unzufriedenheit mit seinen Fügungen und Widerstreben gegen dieselben.

11. Jetzt rechtfertigt er noch (V. 11—13.) den Wunsch, sterben zu können, damit, daß sich bei seinem Leiden doch kein anderes Ziel als der Tod absehen lasse, und somit die Hinausschiebung desselben nur eine Verlängerung seiner Qualen sei. Damit wird zugleich auf die letzten verheißenden Aeußerungen des Eliphas erwidert, daß gute Hoffnungen in Betreff dieses Lebens für Job eine Unmöglichkeit seien. אֲיַחֵל bezeichnet hier das geduldige Ausharren im Hinblick auf das erhoffte Ende des Leidens und in Kraft solcher Hoffnung; er sagt also zuerst: die Hoffnung baldiger Besserung sei für ihn kein Grund zum geduldigen Ausharren, weil er dieselbe gar nicht hegen könne, indem seine bereits schon aufgezehrte Kraft nicht bis dahin reichen werde, wo Besserung eintreten könnte. הֶאֱרִיךְ נֶפֶשׁ heißt nicht etwa lang leben (Pined., Umbr.), so daß es mit הֶאֱרִיךְ יָמִים synonym wäre, sondern bedeutet, wie הֶאֱרִיךְ אַף, die Entrüstung, den Zorn hinausschieben, also Langmuth und Geduld beweisen; und קִצִּי (mein Ende) ist wie Ps. 39, 5. mein Lebensende, und die Frage: was ist dieses, wie verhält sich's damit, daß ich geduldig ausharren soll? will sagen: mein Lebensende wird früher eintreten als mein Leiden aufhört.

12. Steigerung des Vorigen. Selbst wenn ich noch bei vollen Kräften wäre, dürfte ich nicht hoffen, dieses Leiden überdulden zu können; denn es würde eine steinerne Kraft und ein eherner Leib dazu gehören, um solche Qualen in die Länge zu tragen. אִם ist Fragepartikel, und die Frage hat

13. Ist denn nicht alle Hilfe mir entschwunden,
Und weiser Rath von mir entfernt?
14. Wer seine Liebe seinem Freund entzieht,
Verläßt die Furcht vor dem Allmächtigen.

verneinenden Sinn, daher die Uebersetzung der Vulgata durch nec — nec dem Sinne nach ganz richtig.

13. Dieser Vers ist nur Folgerung aus dem Vorigen. Weil ich nicht so fester Natur bin, will er sagen, so giebt es für mich auch keine Möglichkeit, das jetzige Elend zu überleben. Bei הַאִם (nur noch Num. 17, 28.) ist das אִם nicht Bedingungspartikel (Köster, Hirzel), sondern הַאִם ist s. v. a. הֲלֹא, welche Bedeutung es dadurch erhalten hat, daß אִם bei Schwüren in Folge der Ellipse negativen Sinn hat, und in diesem dann auch bei Fragen gebraucht wurde (Ew., Lehrb. § 343 a.). Die Frage hat aber bejahenden Sinn, s. v. a.: siehe, es ist ja meine Hilfe, d. h. was mir zu helfen im Stande wäre, nicht bei mir. Es braucht somit auch das י bei עֶזְרָתִי nicht für paragogisch erklärt zu werden. תֻּשִׁיָּה (vgl. 5, 12.) Einsicht, Weisheit wäre hier das Mittel, sich mit Erfolg zu rathen und zu helfen. Auch dieses fehlt ihm, und die Freunde vermögen es ihm auch nicht zu geben, wie die vorige Rede des Eliphas bewiesen hat. Hieronymus übersetzt תֻּשִׁיָּה hier geradezu mit necessarii, und scheint also dabei (sicher zu beschränkt) bloß an weisen Rath der Freunde zu denken, und ihre Unfähigkeit, solchen zu ertheilen, als ein Verlassen Job's zu betrachten.

14. Da Job nirgends Hilfe sieht und sich selbst nicht mehr zu rathen und zu trösten weiß, so sollten wenigstens das Letztere die Freunde thun. Dieses spricht er nun nachdrücklich aus und stellt zuerst die allgemeine Regel auf, nach welcher ihr Betragen gegen ihn sich richten sollte. Das mehrfach gedeutete מָס läßt aber einen doppelten, ungefähr gleich gut in den Zusammenhang passenden Sinn des Verses zu. מָס ist nämlich das Partic. von מָסַס (dessen Grundbedeutung nach den Lexikographen zerfließen ist) entweder ein Zerfließender, nämlich im tropischen Sinne ein vor Angst und Elend Zerfließender (vgl. Jos. 2, 9. 24. 2 Sam. 17, 10. Jes. 14, 31. Ps. 46, 7.), also ein Bedrängter, Verzagter. In diesem Falle ist nach לַמָּס das Verb. יְהִי ausgelassen, und der Participialsatz geht im zweiten Halbvers in einen Relativsatz über, jedoch mit ausgelassenem Relativum; und er sagt: dem Verzagten gebührt Liebe von seinem Freunde, auch dem, welcher die Furcht Gottes verläßt, s. v. a. auch wenn er sie verläßt, und der Sinn ist: die Freundschaftspflicht gegen einen Bedrängten wird selbst durch das vorübergehende Ablassen desselben von der Gottesfurcht, was die Freunde dem Job vorwerfen, nicht aufgehoben. מָס kann aber auch Partic. von מָסַס in der Bedeutung trennen, wegnehmen (vgl. Meier, Wurzelw.) sein, und dann ist das ל dabei s. v. a.: quod attinet ad, und ו bei יִרְאַת beginnt den Nachsatz, und er sagt: Was den betrifft, welcher seinem Freunde die Liebe entzieht, so verläßt er die Furcht des Allmächtigen. Damit sagt er dann nicht bloß, daß die Erfüllung

15. **Doch meine Brüder täuschen wie ein Bach,**
Verschwinden wie ein Thal der Bäche,

16. **Die trüb und schwärzlich sind vom Eise,**
In denen sich der Schnee verbirgt.

der Freundschaftspflichten mit Gottesfurcht unzertrennlich verbunden sei, sondern giebt den Freunden zu verstehen, daß der Mangel an Gottesfurcht, den sie ihm beimessen wollen, gerade auf ihrer Seite sich finde und in ihrem Betragen gegen ihn sich ausspreche. So nimmt es schon der Chaldäer, der Syrer und Araber, und übereinstimmend damit übersetzt Hieronymus: **Qui tollit ab amico suo misericordiam, timorem Domini derelinquit.** Diese ganz passende und mit den Texteswörten leicht verträgliche Auslegung verdient daher wohl schon wegen der für sie einstehenden exegetischen Auctorität den Vorzug vor der erstgenannten, obwohl sich die Neuern meistens für diese entscheiden. — חֶסֶד von Seite eines Menschen gegen andere ist Güte, Liebe, liebevolle Behandlung.

15. Nach der vorgenannten Regel, sagt nun Job, richten die Freunde sich nicht; sie beweisen gegen mich keine Güte, sondern zeigen sich vielmehr im höchsten Grade hart und treulos. Diese große Treulosigkeit veranschaulicht er dadurch, daß er sie mit Gießbächen vergleicht, welche Wasser im Ueberfluß haben, wenn man dessen nicht bedarf, dagegen aufgetrocknet sind, wenn man zur Zeit der Dürre solches aus ihnen schöpfen möchte. אַחַי (meine Brüder) nennt er die Freunde, und bezeichnet dadurch das bisherige Freundschaftsverhältniß als ein sehr inniges und somit ihre Treulosigkeit als eine desto tadelhaftere. Er spricht aber von allen zugleich, obwohl erst Eliphas geredet hat, weil er ihn als Wortführer und seine Aussprüche als gemeinsame Sinnesäußerung aller betrachtet, wofür auch Eliphas selbst sie am Schlusse seiner Rede ausgegeben hat (חֲקַרְנוּהָ). נַחַל ist eigentlich ein Bach überhaupt und dann auch ein Thal, das von einem Bach durchströmt wird, wie das arab. وادي; hier ist, wie aus dem Folgenden erhellet, ein Gießbach darunter gemeint. Ein Thal der Gießbäche ist ein solches, in welchem mehrere Gießbäche fließen. Bei יַעֲבֹרוּ sind aber nicht etwa die Gießbäche, sondern אַחַי Subject, sie gehen vorüber, verschwinden, nämlich im tropischen Sinne als Freunde, sie hören auf, solche zu sein, wie ein Thal der Fließbäche aufhört ein solches zu sein, wenn die Gießbäche zu fließen aufhören. Damit ist zugleich näher erklärt, wie das vorige בָּגְדוּ gemeint sei; es sind Freunde wie jener, von dem es im Sirach heißt: er sei ein Freund zu gelegener Zeit, aber bleibe nicht treu am Tage der Noth (Sir. 6, 8.).

16. Um jene Treulosigkeit noch näher zu charakterisiren, beschreibt er jetzt die Beschaffenheit solcher Gießbäche. Sie sind in ihrem vollen Laufe trüb und stürmisch; dadurch wird die Freundschaft als eine zwar stark hervortretende, aber zugleich auch unreine und unzuverlässige bezeichnet. Der Artikel bei קֹדְרִים dient wieder, wie 5, 10., zur Einführung eines neuen Prädicats. קֶרַח

17. Zur Zeit der Wärme werden sie zu nichte,
Wenn's heiß wird, schwinden sie von ihrer Stelle;
18. Es lenken Wanderzüge ab von ihrem Wege,
Sie ziehen in die Wüste hin und kommen um.

(Eis) bezeichnet hier die mit erdigen Substanzen vermischten Eisschollen, die sich von den Bergen ablösen und in dem Gießbach allmählig zu trübem Wasser werden. Der Schnee ist der bereits zu Wasser werdende; von den Höhen herabfließend zu den Gießbächen (daher עַל, auf sie herabkommend), verbirgt er sich in dieselben, d. h. vermischt sich als Wasser mit ihrem Wasser. Die Erklärung Stickels: „auf welchen Schnee sich niederwälzt", nämlich „auf ihrer Oberfläche, die man allein wahrnehmen kann" (das Buch Hiob &c. S. 15. 131 ff.), wäre wohl sehr einfach und annehmbar, wenn nur etwas besser begründet. Allein Stickel scheint in seiner sonst scharfsinnigen Erörterung über עלם, dem er die Bedeutung fließen, wogen vindicirt, den biblischen Sprachgebrauch in Betreff desselben nicht genug berücksichtigt zu haben; in unserm Buche selbst übersetzt er תַּעֲלֻמוֹת 11, 6. mit: Geheimnisse, und תַּעֲלֻמָה 28, 11. mit: Verborgenes.

17. So gewaltig und stürmisch aber solche Bäche herrauschen, so schnell verschwinden sie; sie haben überhaupt nur reichliches Wasser in Folge des abgehenden Schnee's zur Thauzeit, oder in Folge starker Regengüsse, und sind daher immer nur sehr schnell vorübergehende Erscheinungen; so auch die Freundschaft jener אַחַי. Vor יְזֹרְבוּ ist אֲשֶׁר zu ergänzen und זָרַב sicher einerlei mit צָרַב Ezech. 21, 3. (erhitzen, verbrennen), also: zur Zeit, wo sie erhitzt werden, d. h. wo heiße Tage eintreten, verschwinden sie; das Prät. נִצְמָתוּ nach dem Futur. drückt hier die schnelle Zeitfolge aus: sie werden kaum erhitzt, so sind sie schon verschwunden. Das Suff. bei חֻמּוֹ geht auf das ausgelassene שֶׁמֶשׁ und das Verb. דָּעַךְ, eigentlich das Ausblasen eines Lichtes oder Feuers bezeichnend, drückt wieder die Schnelligkeit des Verschwindens aus; es geht damit, wie mit dem Ausblasen eines Lichtes. An schnellen Untergang der Freunde zur Strafe für ihre Härte gegen Job (Corder.) kann nach dem Zusammenhang nicht wohl gedacht sein, weil die Vergleichung mit Gießbächen nicht ihrer Person, sondern nur ihrer Gesinnung gegen Job gilt.

18. Wenn sich Reisende auf jene Gießbäche verlassen und zur Zeit, wo das Wasser seltener wird, dort solches suchen und zu finden hoffen, weil sie etwa früher die strömenden Gießbäche gesehen oder davon gehört haben, so finden sie keines, sondern werden schrecklich getäuscht; so auch Job in seinem Vertrauen auf die Freunde. Subject bei יִלָּפְתוּ ist אָרְחוֹת und es ist eine sog. Constr. ad sensum, mit Rücksicht auf die Personen, welche die אָרְחוֹת bilden; אָרְחָה aber ist nur eine seltenere Femininform von אֹרַח (Caravane). Viele Ausleger denken zwar die Gießbäche als Subject (cf. Poli synops., Schult., Arnh.), allein dieß geht schon deßhalb nicht an, weil der vorige Vers bereits ihr Verschwinden gemeldet hat, und sie zudem in diesem Falle

19. Es schauen hin die Wanderzüge Thema's,
Sabäa's Reisezüge hoffen drauf;
20. Sie schämen sich, daß sie vertrauten,
Sie kommen hin zur Stelle und erröthen.

aufwärts (יַעֲלוּ) fließen müßten; יַעֲלוּ kann nur von den durstigen Caravanen gebraucht sein, welche, weil die Gießbäche von höhern Gegenden herabströmen, nach ihrem Bette aufwärts gehen müssen, um Wasser zu finden; mit יִלָּפְתוּ ist ihr Abbeugen von ihrem Weg, den sie zu machen haben, gemeint (דַּרְכָּם ist Accus. der Beziehung); sie verlassen diesen, um in der ihnen bekannten Gegend jener Gießbäche Wasser zu suchen; sie finden aber statt dessen eine öde Wüste (תֹּהוּ) und kommen um vor Wassermangel.

19. Was der vorige Vers allgemein gesagt hat, wird jetzt noch durch Specialisirung malerisch veranschaulicht. תֵּימָא ist nicht etwa, wie Viele wollen (LXX, Pined., Raumer, Palästina, 1838. S. 272), mit תֵּימָן 2, 11. einerlei, sondern ein nach Genes. 25, 15. von Thema (תֵּימָא), einem Sohne Ismaels herrührender arabischer Volksstamm, der nach seinem Stammvater sich und sein Gebiet benannte. Letzteres, von Ptolomäus (Lib. V. p. m. 362) Θέμμη, von Abulfeda (Tab. Arab. p. 33. ed. Gagn.) تَيْمَاءُ genannt, liegt nach Jer. 25, 23. in der Nähe von Dedan, nach Seezen (monatl. Corresp. 18. S. 374), einige Stunden östlich von Heddije, welches sich an der Karavanenstraße von Mekka nach Damaskus befindet, am Westrande von Nesched (vgl. Gesen. zu Jes. 21, 14.). — שְׁבָא ist schon wegen dieser Zusammenstellung mit Thema sicher nicht der „bekannte, vielfachen Handel treibende Stamm im glücklichen Arabien" (Hirzel), sondern derselbe ebenfalls neben Dedan genannte und Handel treibende Volksstamm im Norden des wüsten Arabien, der auch 1, 15. erwähnt wird. — Diese beiden Volksstämme gerade nennt Job, weil sie die ihm und seinen Freunden nächsten und bekanntesten Handelsstämme waren; leichtlich mag sich die veranschaulichende Beschreibung sogar auf wirkliche Thatsachen beziehen, die dem Job und seinen Freunden aus eigener Beobachtung bekannt sind, und ist dann nur um so ergreifender. — הִבִּיטוּ ist hier ein Schauen nach etwas mit Sehnsucht und Erwartung, und somit dem קִוּוּ synonym. Der Gegenstand versteht sich von selbst und wird nicht erst genannt; es sind die nicht mehr vorhandenen Gießbäche, in denen sie Wasser zu finden hoffen. — הֲלִיכֹת ist synonym mit אֹרְחוֹת und bezeichnet ebenfalls Wanderzüge, Caravanen. — Eine schiefe und etwas abschwächende Wendung hat dieser Vers in der Vulgata bekommen durch Auffassung des הַבִּיטוּ als Imperativs.

20. Dieser Vers hebt noch eigens die grobe Täuschung hervor, die jenen Wanderzügen durch die Gießbäche widerfährt und will sagen: nicht geringer sei die Täuschung, die Job von seinen Freunden erleide. — בָּטַח bezieht sich auf jeden Einzelnen von der Caravane; dagegen בֹּשׁוּ auf die Gesammtheit als eine Vielheit. Das Suff. in עָדֶיהָ bezieht sich etwas unbestimmt auf die

21. Denn jetzt seid ihr nicht da für mich,
Ihr sehet Schreckliches und fürchtet.

22. Sprach ich denn etwa: gebet mir,
Und bringt für mich von euerm Gut Geschenke,

23. Und rettet mich aus des Bedrängers Hand,
Und aus der Hand der Unterdrücker kauft mich los?

Oertlichkeit, wo die Gießbäche sind; vielleicht ist dabei an מָקוֹם gedacht, was auch als Femininum vorkommt; das עַד aber drückt hier große Zuversicht aus, sie sind der festen Hoffnung, Wasser zu finden, und gehen bis ganz an die Stelle hin, wo es sein sollte; aber nur um so schmerzlicher ist die Täuschung, da sie keines dort finden. Die Vulgata hat auch diesem Vers eine dem Urtext fremde Wendung gegeben, indem sie בָּטַח als erste Person und עָדַי statt עָדֶיהָ übersetzte.

21. Job rechtfertigt nun die vorige Vergleichung. כִּי führt den Grund derselben ein. Die Vergleichung, will er sagen, veranschaulicht treffend euer Betragen gegen mich, denn (כִּי) ihr existirt als Freunde für mich nicht mehr, da ich euch nöthig hätte, gleichwie jene Bäche nicht mehr existiren, wenn die Reisenden ihr Wasser benützen möchten. לֹא ist nicht etwa mit den Masorethen mit ו zu lesen (לוֹ) und auf die Gießbäche in collectivem Sinne zu beziehen und bei הָיָה der Begriff des Aehnlichseins zu ergänzen (cf. Rosenm.), sondern ist einfache Negation: jetzt existirt ihr nicht, nämlich als Freunde für mich. Noch unstatthafter als לוֹ wäre לִי, was de Rossi (Var. lect. IV. 107) in einer Handschrift fand und in Uebereinstimmung mit Houbigant (Not. crit. etc. Francof. 1777. II. 160) u. A. dem לֹא und לוֹ vorzuziehen geneigt war; denn הָיָה mit ל der Person ohne alle weitere Nebenbestimmung bezeichnet nicht das Kommen zu einem, oder das Erscheinen vor ihm, sondern das ihm Angehören, ihm Zugethansein; in diesem Sinne aber paßt es augenfällig nicht in unsern Zusammenhang. Ob nun dem ἐβέβητέ μοι der LXX gerade הֱיִיתֶם לִי zu Grunde liege und sofort für richtige und nicht vielmehr für fehlerhafte Leseart anzusehen sei, wird hier keiner nähern Untersuchung mehr bedürfen und nur etwa zu bemerken sein, daß auch der Syrer, die Vulgata und (sonderbar genug) sogar Luther לִי ausdrücken. תִּרְאוּ bildet ein Wortspiel mit תִּירָאוּ ähnlich wie 37, 24. Zach. 9, 5., ist aber eben darum nicht einerlei Wort mit demselben (Kimchi, Arnh.), wie auch schon die verschiedene Schreibweise zeigt. Was sie sehen, wird ausdrücklich gesagt: Schrecken, Schreckliches, nämlich Job's Elend, was sie aber fürchten, wird nicht gesagt und ist auf verschiedene Weise vermuthet worden (cf. Poli synops., Arnh.). Nach dem Folgenden zu urtheilen, muthet ihnen Job die Furcht zu, daß er etwa thätliche Unterstützung von ihnen verlangen möchte.

22. 23. Jetzt zeigt Job noch, was ihre Treulosigkeit im schlimmsten Lichte erscheinen läßt, daß sie zu derselben gar keine erhebliche Ursache haben. Er hat keinerlei Hülfe und Unterstützung, sondern bloß Mitleid und Trost von

24. Belehret mich und ich will schweigen,
Und was ich fehlte, thut mir kund!

25. Wie scharf geworden sind die Worte der Geradheit!
Was kann beweisen solch' Beweisen eurer Seits?

ihnen erwartet, aber selbst das ist ihnen zu viel. הֲכִי ist dem Sinne nach nur was eine verstärkte Fragepartikel; wörtlich: ist es, daß ich sprach, s. v. a. sprach ich denn etwa (vgl. Ewald, Lehrb. § 314 b.) — יָהַב (geben) ist hier von einer Gabe zur Unterstützung der Dürftigen gemeint. — כֹּחַ (Kraft, Vermögen) ist tropisch von Habe und Besitz gebraucht, wie z. B. Sprw. 5, 10., und שָׁחַד (schenken) ist vorzugsweise ein Beschenken der Richter, um sie zu einem günstigen Urtheilsspruch zu bewegen, daher שֹׁחַד Bestechung. „Schenket für mich" heißt also: bestechet für mich, zu meinen Gunsten, nämlich die Richter. שִׁחֲדוּ steht für שַׁחֲדוּ (Ewald, Lehrb. § 226 d.). — מַלֵּט bezeichnet ein Retten aus Gefahren überhaupt, besonders vor feindlichen Ueberfällen und פָּדָה, ein Loskaufen, besonders der Kriegsgefangenen und Sklaven. Job will also sagen: Ich habe ja nicht wie ein Dürftiger Almosen von euch verlangt, oder wie ein vor Gericht Angefochtener Bestechung des Richters, oder wie ein von Feinden Bedrängter thätliche Hilfe, oder wie ein gewaltsam Unterjochter Loskaufung von den Gewaltthätigen, d. h. allgemein: ich habe keinerlei Aufwand oder Opfer euch angesonnen, wodurch ihr zu unfreundlicher Stimmung gegen mich hättet veranlaßt werden können. Er weiß wohl, welchen Einfluß der Wechsel des Glückes auf eine nicht ganz reine und probehaltige Freundschaft ausübt und wie eine solche namentlich gern zu nichts wird, wenn ihre Forterhaltung von Spendungen oder sonstigen Opfern abhängig wird, sagt aber den Freunden, daß so etwas bei ihm ja gar nicht der Fall und somit ihre bisherige Freundschaft gar sehr nur leerer Schein sei, da sie ohnedieß schon in ihr Gegentheil umzuschlagen drohe.

24. Selbst das Einzige, was sie gegen Job unfreundlich stimmen könnte, aber jedenfalls nicht sollte, Selbstverschuldung seiner Leiden, muß Job in Abrede stellen. Die Aufforderung, ihn darüber zu belehren, ist eben eine Versicherung, daß er vorläufig nichts von solcher wisse; zugleich aber allerdings eine Zusage, sich der Belehrung nicht zu verschließen, wenn sie auf gutem Grunde geführt werde. Durch diese Aufforderung an die Freunde, vor Allem seine Thaten rücksichtslos an's Licht zu ziehen, giebt Job den Beweis eines guten Gewissens; denn wer bös handelt, scheut das Licht und kommt nicht an's Licht, damit seine Werke nicht offenbar werden (Joh. 3, 20.); zugleich beweist er aber auch eine ungemeine Nachgiebigkeit und Demuth, indem er selbst gegen sein eigenes Bewußtsein seine Schuldhaftigkeit anerkennen will, sobald sie ihm nur aufgedeckt wird. שָׁגָה ist ein Irren im sittlichen Sinne, ein Fehlen und Sündigen, und wird namentlich von Unwissenheits- und Uebereilungssünden gebraucht.

25. Nur das Eine wünscht Job, daß die Freunde ihn in einer andern

26. Gedenkt ihr wicht'ge Reden zu beweisen,
Und übergebt dem Wind die Worte des Verzweifelten?

Weise belehren möchten als der bisherigen, wo sich ihre sonst wohlmeinenden Freundesworte in bösartige Beschuldigungen verkehrt haben und sie die durch das Leiden ihm abgenöthigten Worte nicht als solche genommen und beurtheilt, sondern durch ihre Vorwürfe sein Leiden noch vergrößert haben. Der Ausdruck: Worte der Geradheit, d. h. aufrichtige und freundschaftliche Worte, kann nach dem Zusammenhang sich nur auf das frühere Freundschaftsverhältniß beziehen; und נִמְרְצוּ drückt dann die jetzt eingetretene Störung desselben aus. Die Ausleger und Lexikographen sind zwar über die Bedeutung des נִמְרְצוּ nicht einig. Manche betrachten es nur als eine härtere Form für נִמְלְצוּ (gefällig, angenehm sein; Jarchi, Rosenm., Hirzel), Andere geben ihm zum Theil mit Rücksicht auf das arab. مضر (acer, acidus fuit) die Bedeutung: stark, kräftig, heftig sein (Kimchi, Coccej.), Andere mit Rücksicht auf das arab. مرض die Bedeutung: krank sein (Michael. suppl., Umbr.). Bleibt man zunächst beim Buch Job stehen, so hat 16, 3. הִמְרִיץ ohne Widerrede die Bedeutung: aufreizen, heftig machen, wie es dort auch meistens genommen wird; daraus ergiebt sich für unser נִמְרְצוּ von selbst die Bedeutung: aufgereizt, heftig sein, und diese paßt auch an den beiden andern alttestamentlichen Stellen, wo das Wort noch vorkommt (1 Kön. 2, 8. Mich. 2, 12.) sehr gut. Der erste Halbvers sagt also: statt der sonstigen Freundschaftsworte habe Job bisher nur Ausdrücke heftiger, leidenschaftlicher Gereiztheit von den Freunden vernommen; und der zweite bemerkt dann, daß ein solches Beweisen nichts ausrichten könne und drückt eben damit den Wunsch aus, daß es aufgegeben und eine andere Beweisart befolgt werden möchte. הוֹכַח ist substantivisch und als Subject des Satzes gebraucht: das Beweisen von eurer Seite richtet nichts aus, so lang ihr nicht anders redet als bisher.

26. Durch diese Frage sucht er es ihnen fühlbar zu machen, daß sie nicht daran denken sollten, ihn auf solche Weise des Unrechts zu überführen. Das fragende ה gehört zu הַתַחְשֹׁבוּ und מִלִּים ist emphatisch gebraucht für wichtige gehaltvolle Worte und Aussprüche; gemeint sind darunter die Behauptungen der Freunde (eigentlich des Eliphas), und er sagt: sie können ihm dieselben nicht beweisen (הוֹכִיחַ), so lang sie seine eigenen Worte dem Winde gleich achten; denn ein wahrer Beweis gegen ihn könne sich nicht bloß auf willkürliche Voraussetzungen von ihrer Seite gründen, sondern müsse auch auf seine eigenen Aussagen Rücksicht nehmen. Bei לְרוּחַ wirkt die Fragepartikel noch herüber und es ist dabei etwa יִהְיוּ zu ergänzen: und sollen dem Winde angehören, d. h. ihm gleich geachtet, für Nichts gehalten werden. Die Worte eines Verzweifelten, d. h. eines im höchsten Grade Unglücklichen, worunter er sich selbst meint.

27. Ja über einen Waisen loset ihr,
Und handelt über euern Freund.

28. O wollet doch euch wieder zu mir wenden,
Vor euerm Angesichte sei es, ob ich lüge.

29. O kehrt doch um und nicht gescheh' ein Unrecht,
Kehrt um, es wird darauf mein Recht beruhen.

7. Dieser Vers charakterisirt noch kurz ihr bisheriges Benehmen gegen Job. Der יָתוֹם ist er selbst, als ein von aller Welt Verlassener. Bei תַּפִּילוּ ist גּוֹרָל zu ergänzen: sie werfen um ihn das Loos, d. h. behandeln ihn wie Kriegsgefangene, die nach der Entscheidung des Looses unter die Krieger vertheilt wurden. Einen parallelen Gedanken enthält der zweite Halbvers; כָּרָה heißt: kaufen, und עַל— führt den Gegenstand ein, über den der Kauf abgeschlossen wird, und er sagt: wie einen solchen Kaufs- oder Verkaufsgegenstand behandeln sie ihren Freund. Er will ihnen damit zu verstehen geben: ihr Freund (d. h. er selbst) sei ihnen nur lieb und werth, sofern und soweit sie Nutzen von ihm haben; gewinnen sie muthmaßlicher Weise etwas dadurch, daß sie ihn verlassen und verrathen, so tragen sie kein Bedenken, dieses zu thun; selbst die Rücksicht darauf, daß er im Zustand eines verlassenen Waisen sei, halte sie davon nicht ab.

28. Jetzt wird wieder zum Gedanken von V. 24. zurückgekehrt; eine besonnene leidenschaftlose Belehrung soll an's Licht bringen, ob Job recht habe oder nicht. וְעַתָּה (jetzt) ist im Gegensatz zum bisherigen Benehmen der Freunde gemeint. הוֹאִילוּ פְּנוּ ist ein ἓνδιαδυοῖν: wollet, wendet euch zu mir, ist s. v. a. wendet euch doch zu mir, achtet auf mich. Er will sagen: ich wünsche nicht, daß ihr die gegen mich begonnene Erörterung abbrechet, sondern vielmehr, daß ihr sie fortsetzet, nur aber dabei auch auf meine Worte achtet, denn dadurch allein wird die Ausmittlung möglich, ob ich nach euerm Dafürhalten für schuldig, oder meiner Ueberzeugung gemäß unschuldig sei. „Vor euerm Angesichte" nämlich sei es, d. h. auf unwidersprechliche, augenfällige Weise werde es ausgemacht, ob ich lüge, wenn ich nämlich über mein Leiden mich beklage und es nicht verdient zu haben behaupte. Das אִם־אֲכַזֵּב fassen Viele als Versicherung und Schwur: wahrlich, ich lüge nicht vor euerm Angesicht (Hirzel); dieses paßt aber minder gut in den Zusammenhang, weil Job ja doch das Urtheil seiner Freunde anzunehmen geneigt ist, wenn sie es beweisen.

29. Fortsetzung. Das Umkehren (שֻׁבוּ) ist nur tropisch gemeint von der Aenderung des bisherigen Benehmens gegen Job, nicht gerade von der Zurücknahme des bereits Gesagten (Umbr.), oder von neuen Erwiderungen der Freunde (Vulg.), in welchem Falle ohnehin nicht שֻׁבוּ, sondern הָשִׁיבוּ gesagt wäre. — עַוְלָה ist wie עָוֶל, Unrecht im Gericht und sonstigen Verkehr; hier ist das dem Job durch die Rede des Eliphas zugefügte Unrecht darunter gemeint; dieses soll wieder aufgehoben werden, und eben darum das שֻׁבוּ im

30. Ist Unrecht denn auf meiner Zunge,
Und merkt mein Gaume nicht den Frevel?

VII. 1. Hat nicht der Mensch auf Erden harten Dienst,
Und Tage wie des Lohnarbeiters Tage?

2. Gleichwie ein Knecht, der nach dem Schatten lechzet,
Ein Lohnarbeiter, der des Lohnes harrt,

3. So mußt' ich erben Monate des Ungemachs,
Und sind mir Trübsalsnächte zugemessen.

angegebenen Sinne Statt finden. Statt שָׁבִי lesen die Masorethen und alten Uebersetzer שׁוּבוּ, was ohne Zweifel das ursprüngliche ist, und es wird nur das Wort, worauf das Hauptgewicht liegt, wiederholt. Meine Gerechtigkeit ist darin, nämlich in dem Umstande, daß ihr von euerm bisherigen Betragen ablasset; denn in diesem Falle, will er sagen, kann ich mich vor euch noch rechtfertigen. בָהּ bezieht sich auf die Handlung des שׁוּב, oder, wenn man will, auf das aus demselben herausgedachte תְּשׁוּבָה und צִדְקִי ist meine Gerechtigkeit anerkannt von euch, meine Rechtfertigung vor euch.

30. In der Form einer Frage versichert Job noch, daß er nicht ungerecht klage und wohl auch seinerseits zu beurtheilen vermöge, was recht und unrecht sei; durch letzteres verspricht er zugleich den Freunden, daß sie bei einer weitern Besprechung seines Schicksals von ihm keine verkehrten oder listigen und die Wahrheit verdrehenden Worte zu besorgen haben werden. חֵךְ (Gaume) ist hier Organ des Redens wie 31, 30. und wie im ersten Halbvers das parallele לָשׁוֹן (Zunge). הַוּוֹת sind (wie das verwandte הַוָּה) Unfälle, aber mit Rücksicht auf den Grund derselben zugleich das moralische Böse, das sie zur Folge hat. Für beides, sagt er, habe er wohl auch ein Wahrnehmungs- und Unterscheidungsvermögen und sei im Stande, sich der Wahrheit gemäß darüber auszusprechen.

VII. 1. Um die vorige Behauptung, daß er nicht mit Unrecht klage, wenigstens zum Theil zu rechtfertigen, behauptet Job nun die unbedingte Allgemeinheit des menschlichen Unglücks und Elends, von dem keiner, auch der Gute nicht, verschont bleibe. צָבָא ist Kriegsheer und Kriegsdienst, und hier in ähnlichem Sinne gebraucht, wie wenn Arrian sagt: *στρατεία τίς ἐστιν ὁ βίος ἑκάστου* (Epict. 3, 24.), oder Maximus von Tyrus: *Στρατηγὸν μὲν τὸν θεὸν, στρατιὰν δὲ τὴν ζωήν* (Serm. 3); der Kriegsdienst nämlich, als eine der härtesten Dienstbarkeiten, ist bildliche Bezeichnung des menschlichen Ungemachs und Leidens überhaupt als eines sehr schweren und drückenden. Zur Veranschaulichung derselben Sache dient der zweite Halbvers, sofern die Tage eines Lohnknechtes sehr beschwerliche und unglückliche Tage sind.

2. 3. Die vorige allgemeine Behauptung wendet Job nun auf sich selbst an. Nach עֶבֶד und שָׂכִיר ist אֲשֶׁר ausgelassen. צֵל ist hier der Schatten des Abends, mit dem die Arbeit des Knechtes endet und er ausruhen kann, und

4. Wenn ich mich niederleg' und denk': wann steh' ich auf?
So dehnt die Nacht sich in die Länge,
Und satt mit Unruh' werd' ich bis zum Morgen.

man muß bei יְשְׁאַף die große Hitze des Orients nicht vergessen, in Folge welcher die Arbeit um so lästiger und die Sehnsucht nach Ruhe und Schatten um so größer wird. Aehnlich wie צֵל bezeichnet im zweiten Halbvers פָּעֳלוֹ das Ende des Tagewerks, aber zugleich auch den Erfolg desselben, nämlich die Erhaltung des Lohnes dafür. Job schildert nun zuerst die Lage dieser Menschen voll Unglück und Sehnsucht nach etwas Besserem, und sagt dann: von solcher Beschaffenheit, nur in weit höherem Grade, sei seine Lage. Das כֵּן entspricht dem vorhergehenden כְּ, und הָנְחַלְתִּי (eigentlich: haereditare factus sum) bezeichnet das Unglück als einen ohne sein Zuthun ihm zugefallenen und aufgedrungenen Besitz, dessen er nicht mehr los werden kann; יַרְחֵי ist Objectsaccusativ dazu (vgl. Ew. Lehrb. § 384 c.), und dabei nicht etwa mit Rosenm. מִן zu ergänzen, und לִי ist nur ein pleonastisch emphatischer Dativus incommodi. — מִנּוּ bezeichnet ebenfalls ein Erhalten ohne eigenes Zuthun; das Subject ist allgemein und sofort der Verbalbegriff passivisch zu fassen: man hat mir zugetheilt, s. v. a. es sind mir zugetheilt worden. Der Ausdruck: „Monate des Ungemachs“ hebt die anhaltende Dauer seines Unglücks hervor im Vergleich mit dem des Lohnarbeiters, der doch nur Tage des Ungemachs hat, und „Nächte des Elendes“ besagt, daß er selbst bei Nacht keine Ruhe habe, während jener gerade auf diese als eine Zeit der Ruhe sich noch freuen könne. Zudem kann sich der Lohnarbeiter seine Mühsal jeden Tag durch die Aussicht auf den nahen Lohn gewissermaßen erleichtern und sich zur standhaften Ertragung derselben ermuthigen. Mercenarius etenim — quod grave perpendit ex opera leve existimat ex remuneratione. Quod enim valde importabile ex dolore ostenditur, consideratione provida ex remuneratione laevigatur (Greg. M.). Job aber hat vor der Hand nur Mühsal und Leiden und keine Hoffnung auf Lohn, sondern nur auf ein trauriges Ende, und dadurch wird das Leiden nur noch drückender.

4. Indem er das Vorige weiter ausführt, sagt er zunächst, in wiefern ihm לֵילוֹת עָמָל (Nächte des Elendes) zugemessen seien, sofern ihm nämlich die Nächte statt des Schlafes nur neue Unruhen und Leiden bringen. Daher wünscht er schon beim Niederliegen, die Nacht möchte kurz sein und er bald wieder aufstehen können. Dieser Wunsch liegt in der Frage: wann werde ich aufstehen; er geht jedoch nicht in Erfüllung, sondern es geschieht das gerade Gegentheil. עֶרֶב steht synekdochisch für die ganze Nacht, und מִדַּד ist weder als Substant. in der Bedeutung: Entfernung (Rosenm.), noch als Verbum in der Bedeutung: messen (cf. Schult.), sondern in der gewöhnlichen Bedeutung: „ausdehnen“ gebraucht und Subject dabei ist Gott; er dehnt aus die Nacht, ist s. v. a. er läßt sie für Job unerträglich lang werden; מִדַּד ist nur das Piel mit ַ statt ֵ in der Endsylbe. Die Aenderung aber von

5. In Würmer kleidet sich mein Leib und Schollen,
   Es heilt die Haut mir und zerfließt auf's Neue.
6. Geschwinder als ein Weberschiff sind meine Tage,
   Sie gehen hoffnungslos zu Ende.

ומדד—ערב in ומן—הערב (Houbig.) ist schon wegen des folgenden ו unstatthaft. נְדֻדִים sind hier die unruhigen Bewegungen des Schlaflosen auf seinem Lager, und נֶשֶׁף ist augenfällig nicht die Nacht (Hirzel), sondern die Morgendämmerung, die hier dem עֶרֶב gegenüber und mit vorangehendem עֲדֵי allein gut paßt; und er sagt: jene Unruhe daure die ganze Nacht fort bis zum Morgen, und erquickender Schlaf werde ihm nicht zu Theil.

5. Jetzt zeigt er noch, wie er überhaupt Tag und Nacht keinen ruhigen Augenblick habe, sondern durch sein Leiden ohne alle Unterbrechung im höchsten Grade gequält werde. רִמָּה bedeutet Fäulniß und Moder, und dann auch Gewürm, welches darin entsteht. Solches kam bei der Elephantiasis wirklich vor. „Hier Geschwüre, worin Maden wachsen, dort Geschwüre mit einer Kruste von getrocknetem Eiter überzogen, die oft wieder aufbrechen" (Justi). Solche Gewürm erzeugende Eiterbeulen nun hat sein Leib angezogen, d. h. er ist ganz damit bedeckt wie mit einem Gewand, und kann sich somit auf keine Weise Ruhe davor oder nur Linderung dagegen verschaffen. גִּישׁ oder גּוּשׁ ist ein ἀπ. λεγ., bedeutet aber nach der Etymologie (Meier, Wurzelw.) und dem Ausschlag der alten Uebersetzungen „Scholle", „Erdscholle", in welcher Bedeutung es auch noch in der Mischna vorkommt (cf. Gesen. Thesaur.), aber nur mit ו geschrieben, so daß die masorethische Aussprache (גּוּשׁ) den Vorzug verdient. Unter den Erdschollen sind aber hier wohl nur schuppenartige knollige Geschwüre gemeint, die denselben ähnlich sind, und der Ausdruck schwerlich im eigentlichen Sinne zu nehmen, sofern Job auf der Erde saß und der Staub sich in seine Geschwüre mischte. רָגַע bedeutet hier nach Einigen: bersten (cf. Poli synops.), nach Andern: heilen (Gesen., Hirzel); letzteres hat die alten Uebersetzungen für sich und wird durch den sonstigen Sprachgebrauch in Bezug auf רָגַע begünstigt; und er sagt: meine Haut wird heil und zerfließt, d. h. wenn die Geschwüre zu heilen beginnen, so brechen sie gleich wieder vom neuem auf. מָאַס ist hier wie Ps. 58, 8. erweicht aus מָסַס (zerfließen) und gemeint ist darunter das Aufbrechen und Ausfließen der Geschwüre.

6. Während er in diesem Zustande sich befindet, *eilt sein Leben so schnell dem Ende zu, daß dieses nach Kurzem eintreten muß.* — אֶרֶג ist eigentlich ein Gewebe, dann das Werkzeug zum Weben, das Weberschiff, schneller als es hin und her fährt, laufen seine Lebenstage ab. Das בְּ bei וַיִּכְלוּ dient bloß „zur Anreihung eines neuen Zuges in der Beschreibung, und ist von וְ nicht verschieden" (Hirzel). — תִּקְוָה ist hier Hoffnung auf längeres Leben und besseres Schicksal; eine solche, wie sie Eliphas für den Fall, daß er sich bessere, in ihm anregen wollte, kann er in seiner jetzigen Lage nicht hegen, weil das Ende seines Leidens nur der sehr nahe baldige Tod sein kann. Es

7. Gedenke, daß ein Hauch mein Leben,
Nicht kehrt zurück mein Aug', um Glück zu sehen.

8. Nicht schaut mich mehr das Aug', das jetzt mich sieht,
Es suchen deine Augen mich und nicht mehr bin ich.

9. Die Wolke schwindet und vergeht,
So kommt, wer zu den Todten steigt, nicht mehr herauf.

ist dabei natürlich nicht bloß an die Kürze und Flüchtigkeit des menschlichen Lebens im Allgemeinen (Corder.), sondern hauptsächlich an das schnelle Herbeieilen des Todes für ihn in seiner jetzigen Lage gedacht.

7. Jetzt wendet sich Job an Gott mit der Bitte, seinen kläglichen Zustand doch zu berücksichtigen und ihm Linderung zu schaffen. An Eliphas kann die Rede nicht wohl gerichtet sein, weil 10, 20. dieselbe Bitte wiederkehrt und an Gott gerichtet ist. Um aber seiner Bitte Nachdruck zu geben, beschreibt er ausführlich seinen Zustand, und hebt zuerst, an den vorigen Vers anknüpfend, seine Hoffnungslosigkeit hervor, sofern sein Leben ganz kurz und dem Ende schon ganz nahe sei, eine etwaige Rückkehr aber aus dem Todtenreiche zu neuem Lebensglücke nicht Statt finde. רוּחַ (Hauch, Wind) ist hier, wie sonst öfters, bildliche Bezeichnung des Flüchtigen und Schnellvergänglichen. Unter שׁוּב ist hier die Rückkehr in's Leben aus dem Zustand des Todes gemeint.

8. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird weiter ausgeführt und die völlige Hoffnungslosigkeit Job's näher beschrieben. רֹאִי wird am einfachsten als Partic. gefaßt: das Auge des mich Sehenden: wer jetzt mich sieht, wird mich dann nie wieder sehen. Etwas matter wird der Sinn, wenn man רֹאִי als Substant. nimmt: das Auge des Sehens, s. v. a. das sehende Auge. Bei עֵינֶיךָ ist das Verbum ausgelassen und der Sinn ist: deine Augen werden gerichtet sein nach mir, werden mich zu sehen suchen, aber vergeblich; ich bin dann nicht mehr, nämlich unter den Lebenden. Angeredet ist unbestimmt jeder, der ihn eben jetzt noch sieht oder sehen kann; er wird nach Kurzem, wenn er nach ihm sehen will, ihn nirgends mehr finden, und dann überhaupt ihn nie mehr sehen können, weil die Todten aus dem Todtenreiche nicht mehr zurückkehren, um ihr früheres Leben wieder fortzusetzen.

9. Das völlige unwiederbringliche Verlorensein der Gestorbenen für die Lebenden auf Erden und für die irdischen Angelegenheiten wird noch weiter beschrieben. Sie kehren so wenig in's Leben zurück, als eine verschwundene Wolke wieder zurückkommt. Statt עָנָן (Wolke) mit dem Chaldäer עָשָׁן (Rauch) zu lesen, hat man keinen genügenden Grund; jenes veranschaulicht so gut wie dieses etwas schnell Verschwindendes und nach seinem Verschwinden nie mehr Zurückkehrendes. כָּלָה (vollendet, zu Ende sein) bezeichnet das Verschwinden der Wolke zugleich als eine Auflösung und Vernichtung derselben, und וַיֵּלַךְ ist im emphatischen Sinne gemeint von einem Hingehen, das schlechthin ein solches ist, auf das keine Rückkehr mehr folgt. Einem solchen Hingehen gleicht das Hinabsteigen der Abgeschiedenen in den Scheol.

10. Nicht kehrt er mehr zurück zu seinem Hause,
Nicht kennt ihn wieder seine Stätte.

11. Drum will auch ich nicht hemmen meinen Mund,
Will reden in der Drangsal meines Geistes,
Und klagen in dem Kummer meiner Seele.

10. Erweiterung des vorigen יַעֲלֶה לֹא. In sein Haus kommt der Gestorbene nicht wieder und seine Stätte kennt ihn nicht mehr. Die Stätte ist, wie Ps. 103, 16., wo dieselben Worte wiederkehren, personificirt; früher, wenn er fort war und wieder zurückkam, kannte sie ihn und freute sich seiner Rückkunft; sie hatte ihn gleichsam lieb gewonnen, wie er sie, und zeigte sich ihm gefällig; solches hat dann auf immer ein Ende. Damit will aber Job nicht etwa sagen, daß Erscheinungen der Hingeschiedenen bei den noch auf Erden Lebenden in keinerlei Weise Statt finden können; dieß würde auch in der That z. B. schon die Erscheinung Samuel's vor Saul (1 Sam. 28, 8. ff.) und ebenso die vom Heiland gar nicht mißbilligte oder berichtigte Ueberzeugung der Apostel, daß es solche Erscheinungen gebe (Luk. 24, 37.), gegen sich haben. Eben so wenig will er außerordentliche Todtenerweckungen, oder gar die Auferstehung der Todten überhaupt läugnen (wie selbst Chrysostomus und Didymus meinten, cf. Nicet. cat.); dieß würde ebenfalls z. B. die Erweckung des Sohnes der Wittwe zu Sarepta durch Elia (1 Kön. 17, 19.), des Sohnes der Sunamitin durch Elisa (2 Kön. 4, 32 ff.), des Mannes, der in das Grab Elisa's gebracht wurde (2 Kön. 13, 21.), die Todtenerweckungen des Heilandes, namentlich bei seiner Auferstehung (Matth. 27, 52 f. cf. Maldon.) und dessen ausdrückliche Lehre gegen sich haben. Job redet vielmehr einzig und allein nur von einer Rückkehr aus dem Grabe in das jetzige Leben, um dasselbe, das durch den Tod unterbrochen worden, in solcher Weise fortzusetzen, als ob der Tod gar nicht Statt gefunden hätte, und will nur sagen, daß eine solche ordentlicher Weise nicht möglich sei und nie vorkomme, und daher auch von ihm nicht gehofft werden könne.

11. Nachdem er nun gezeigt hat, daß er Ursache genug zu Schmerzesäußerungen habe, will er dieselben auch rückhaltlos aussprechen. Das גַּם steht elliptisch und vermittelt den Zusammenhang mit dem Vorherigen; der volle Satz wäre: auch ich werde bald dieses Schicksal der Hingeschiedenen theilen, darum will ich nicht hemmen etc. „Drangsal des Geistes" und „Kummer (eigentlich: Bitterkeit) der Seele" veranschaulichen seinen traurigen Gemüthszustand; wie dieser ihm die Klagen eingiebt, so will er ihnen freien Lauf lassen. Dieß soll ihm einige Linderung seiner Schmerzen gewähren, wie es ja überhaupt den Bedrängten und Leidenden zur Erleichterung dient, ihre Noth ohne Rückhalt Andern klagen zu können. Indulgebo itaque aliquantulum naturæ, ut moestitudinem nimiam exhalet, atque in hunc modum ab impatientiæ culpa remotior optata morte defungar (Corder.). Indem er aber so seine Klagen als natürlichen Ausdruck seines innern Leidens

12. Bin ich ein Meer, ein Ungeheuer,
Daß du mir eine Wache setzest?
13. Denn wenn ich denk': es wird mein Bett mich trösten,
Mein Lager meine Klage heben;
14. So schreckst du mich durch böse Träume,
Und ängstigst mich durch Nachtgesichte;

bezeichnet, giebt er eben damit zu verstehen, daß man sie nicht zu hart beurtheilen sollte.

12. Nun folgen die Klagen wirklich, denen er freien Lauf lassen will. Das Meer ist personificirt und als ein wildes unbändiges Geschöpf vorgestellt, welches die Erde, Gottes Schöpfung, verheeren würde, wenn es nicht in bestimmte Grenzen eingeschränkt und gleichsam gefangen gelegt wäre. Als eine solche Gefangenlegung ist der göttliche Befehl, daß sich die Gewässer unter dem Himmel an einen Ort sammeln sollen (Genes. 1, 9.), vorgestellt, der auch Ps. 104, 7. als ein göttliches Machtwort erscheint, vor dem die Gewässer erschrocken hinwegfahren und an ihren Ort sich sammeln. Aehnlich ist תַּנִּין ein wildes Seeungeheuer, von dem die andern Geschöpfe mit beständiger Gefahr bedroht würden, wenn es nicht gleich dem Meer in Schranken gehalten und in's Meer gleichsam wie in ein Gefängniß eingewiesen wäre. Die Wache (מִשְׁמָר), was die Vulgata hier richtig mit carcer übersetzt, ist nicht etwa der Leib, in den der Geist wie in ein Gefängniß eingeschlossen wäre, um beständig gequält zu werden (Corder.), sondern vielmehr die Qual und das Elend selbst, das ihn wie ein hartes, enges Gefängniß einschließt; und er will sagen: eine so gewaltige, furchtbare Bändigung möchte für ihn etwa angemessen sein, wenn er ein so gefährliches Geschöpf wäre, wie ein יָם oder תַּנִּין. Einige verstehen unter יָם den Nil, der auch Jes. 19, 5. הַיָּם genannt wird, und unter תַּנִּין das Krokodil, das auch Ezech. 29, 3. תַּנִּין heißt, und finden in מִשְׁמָר eine Anspielung auf die Beobachtung des Wasserstandes durch ausgestellte Wachen zur Zeit der Nilüberschwemmung und auf die beständige Wachsamkeit, die man in der Nilgegend gegen das Krokodil beobachten müsse (Hirzel, Justi). Allein dieß paßt insofern nicht, als vermöge des Zusammenhanges unter מִשְׁמָר nicht ein bloß einfaches Beobachten und Bewachen, sondern ein peinigendes Hemmen und Einschränken gemeint sein muß.

13. 14. Jetzt beweist er, daß er wirklich so ganz mit Leiden eingeengt sei, wie er vorhin angedeutet. כִּי ist hier Zeitpartikel (quum, ὅτε), wie 5, 21.: Wenn ich sage, nämlich zu mir selbst, wenn ich denke: mein Bett wird mich trösten, d. h. durch Ruhe erquicken rc. Denselben Sinn hat der Ausdruck: mein Lager wird meine Klage heben, nämlich durch erquickenden Schlaf beendigen. בְּ steht aber nicht gerade im Sinne von מִן (Rosenm.), sondern führt einfach das Object zu נָשָׂא ein, wie Num. 11, 17. Neh. 4, 11. So oft aber Job das Gesagte hofft, täuscht er sich; selbst im Schlafe wird ihm nicht Ruhe und Erquickung zu Theil, sondern auch da ängstigt ihn Gott

15. So daß Erstickung wünschet meine Seele,
Den Tod vielmehr als dieses mein Gebein.

16. Ich schwinde hin, nicht ewig werd' ich leben;
Laß ab von mir, denn nichts sind meine Tage.

durch schreckliche Träume und Gesichte. Solche waren wirklich bei der Elephantiasis sehr häufig, und Job wurde somit entweder im wachen Zustande von den unablässigen Schmerzen seiner Krankheit, oder im Schlafe durch schreckliche ängstigende Träume gequält, und war daher wirklich mit Leiden wie mit einem engen Gefängnisse umgeben, aus dem er keinen Augenblick frei bleiben konnte. מִן bei חֶזְיוֹנוֹת drückt die Vorstellung aus, daß Gott selbst in den schreckenden Gesichten das Agens sei.

15. In solcher Lage geschah es denn freilich, daß ihm der Tod lieber gewesen wäre als das Leben. Das וְ ist consecutiv: so daß wählt, und נַפְשִׁי ist Subject; man muß daher entweder מַחֲנָק als stat. absol. lesen oder aus dem Genitiv נַפְשִׁי zugleich den Nominativ herausdenken. מַחֲנָק ist eigentlich Erstickung, auch Erdrosselung durch Ersticken, und die Gefahr des Erstickens war auch wirklich bei der Elephantiasis sehr häufig; deßwegen wünscht er sich auch gerade diesen Tod, weil eben ihn seine Krankheit erwarten läßt. מִן vor עַצְמוֹתָי muß dem herrschenden Sprachgebrauche gemäß in comparativem Sinne genommen werden, denn nur in diesem kommt es in Verbindung mit בָּחַר vor, namentlich auch in unserm Buche 36, 21., vgl. Ps. 84, 11.; er sagt also: ich wünsche mir den Tod mehr als meine Gebeine, d. h. mehr als das Leben dieses Leibes, der nur noch aus Gebeinen besteht. מָוֶת ist dann nur Verallgemeinerung des מַחֲנָק, er will nicht gerade schlechthin den Erstickungstod, sondern nur überhaupt den Tod; jenen speciell zu nennen veranlaßte ihn bloß seine Krankheit. Viele, auch schon ältere, Exegeten fassen den Vers so, daß Job zum Selbstmord Neigung bezeugt hätte; sie nehmen nämlich מִן als Präposition im gewöhnlichen Sinne, und „Tod von meinen Gebeinen" wäre Tod von meinen eigenen Händen, die nur noch Beine sind (Symmach.: *καὶ θάνατον διὰ τῶν ὀστέων μου.* Philipp., Beda, Arnh., Umbr.). Allein da die Texteswortе diese Auffassung nicht schlechthin fordern, so darf man sie auch gewiß nicht als die richtige ansehen, weil sie doch dem Charakter Job's zu nahe träte und sonst in seinen Reden sich nirgends eine solche Neigung verräth. Der Ausweg aber, daß es dem Job im Traum vorgekommen sei, „als begienge er einen Selbstmord und endigte sein Leben durch den Strick" (Dereser-Scholz, vgl. Eichh., Umbr.), so daß er einen gehabten Traum erwähnte, scheint nach dem Gesagten unnöthig, sowie auch sprachlich unstatthaft und sachlich unpassend.

16. Lieber als der Tod wäre dem Job allerdings Befreiung von seinem Leiden, welches allein den Wunsch nach dem Tod in ihm erregt hat. Er bittet daher jetzt um diese Befreiung mit Hinweisung auf die Kürze seines Lebens. מָאַס nehmen Viele (Umbr., Ew., Hirzel) in seiner gewöhnlichen

17. Was ist der Mensch, daß du so hoch ihn achtest,
Daß du auf ihn dein Sinnen richtest?
18. Und jeden Morgen nach ihm schauest,
Und jeden Augenblick ihn prüfest?
19. Wie lange wirst du nicht den Blick von mir abwenden,
Nicht lassen mich, bis meinen Speichel ich verschlungen?

Bedeutung: verschmähen, verabscheuen, und ergänzen als Object den Körper oder das Leben, oder die Lust zum Selbstmorde; aber keines von diesen paßt gut in den Zusammenhang. Verachtung des Körpers und Lebens würde sich zwar an das Vorherige gut anschließen als Steigerung desselben, aber dann wäre die unmittelbar folgende Bitte um Befreiung vom Leiden und Erhaltung am Leben nicht mehr passend. Die Lust zum Selbstmord aber könnte bei מָאַסְתִּי nicht als Object gedacht sein, wenn sie auch im vorigen Verse gemeint wäre, weil der Grund ihrer Abweisung die Kürze des noch übrigen Lebens Job's sein müßte; diese aber hat sich ihm schon vorher vergegenwärtigt, so daß im berührten Falle jene Lust in ihm gar nicht hätte entstehen können. Am besten wird daher מָאַס wieder wie V. 5 als aramäische Erweichung von מָסַס angesehen: ich zerfließe, d. h. ich schwinde hin und bin bald nicht mehr, dieß aber zugleich mit dem Nebenbegriff des Verzagens, der in מָסַס liegt, und der Grund von letzterem ist, daß das Lebensende naht und das Leiden nicht abnimmt. Laß ab von mir, d. h. höre auf, mich mit solchem Leiden zu quälen; denn meine Tage sind הֶבֶל, etwas Eitles, Nichtiges, d. h. bald Verschwundenes; er will damit und mit den Worten: „ich lebe nicht ewig" sagen: daß die Befreiung bald Statt finden müsse, wenn ihr nicht der Tod zuvorkommen solle.

17. 18. Mit diesen Worten wird sonst Gottes Güte bewundert und gepriesen, daß er den Menschen so hoch erhebe und seiner besondern Sorgfalt würdige (Ps. 8, 5. 144, 3.). Job dagegen will sagen: der Mensch, und namentlich er selbst, stehe zu niedrig, als daß sich Gott so viel um ihn kümmern sollte; Gott sollte ihn mehr außer Acht lassen, damit würden dann auch die schweren Leidensproben abnehmen Das גִּדֵּל ist etwas ironisch gemeint, wie das nachherige בָּחַן zeigt; es ist eine Erhöhung, die wenig Erfreuliches hat, und im Grunde nur so weit geht, daß Gott den Menschen fortwährend zum Gegenstand seiner Aufmerksamkeit macht, und sofort Leiden und Elend über ihn verhängt, weil er elend und fehlerhaft ist und die Erprobung, die Gott mit ihm vornimmt, nicht besteht. Aber eben deßwegen meint Job, sollte Gott weniger genau auf ihn achten und ihm bei seinem ohnehin traurigen Schicksal auch einige Ruhe lassen. לִבְקָרִים ist distributiv zu fassen: alle Morgen, ebenso לִרְגָעִים: alle Augenblicke, und beide Ausdrücke wollen nur die beständige und unablässige Dauer recht stark hervorheben.

19. Das Schauen Gottes nach Jemanden geschieht bald in guter, bald in böser Absicht. Hier ist letzteres der Fall, und den Blick wegwenden wäre

20. Und sündigt' ich, was that ich, Menschenspäher, dir?
Warum hast du zu deinem Zielpunkt mich gemacht,
So daß ich selber mir zur Last muß werden?

das Leiden mildern oder endigen. Den Speichel verschlingen geschieht in kürzester Zeit und ist hier Umschreibung des Begriffes: Augenblick; und er sagt: nicht einen einzigen Augenblick gestattest du mir Linderung und Ruhe; in diesem Sinne ist der Ausdruck auch im Arabischen sprüchwörtlich; „laß mich meinen Speichel verschlingen" ist s. v. a. „laß mir nur so lange Ruhe, als ich hiezu nöthig habe" (أبلعني ريقي wird im Kamus erklärt mit أمهلني مقدار ما أبلعه cf. Schult.). כַּמָּה ist hier, wie z. B. Ps. 35, 17. s. v. a. sonst עַד־מָה „wie lange?" und ist auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken.

20. Eben weil der Mensch Gott gegenüber so niedrig und nichtig ist, kann sein Handeln, und selbst sein Sündigen Gott auch nicht berühren und sollte daher nicht Ursache zu so harter Behandlung sein, wie sie Job erfährt. Es ist ihm deßhalb auch unbegreiflich, warum er von Gott immerfort zum Gegenstand der Verfolgung gemacht wird. Im Anfang des Verses ist אם ausgelassen. Der Ausdruck: „was thue oder that ich dir" ist an sich mehrdeutig. Viele verstehen es von Genugthuung für die Sünde: was soll ich dir thun, womit dich wieder versöhnen? (cf. Pineda). Allein diese Auffassung bringt einen etwas fremdartigen Gedanken in die Stelle und hat 35, 6. gegen sich, wo die nämliche Redeweise vorkommt (nur daß בּ mit לְ wechselt) und פָּעַל bloß „Nachtheil, Schaden bringen" bedeuten kann; er sagt also: was schadete ich dir denn durch etwaige Sünden? und will durch diese Frage die schlechthinige Unmöglichkeit solcher Beschädigung hervorheben. Das נֹצֵר אָדָם: Beobachter, Späher der Menschen (נָצַר steht im Sinne von שָׁמַר), hat hier den etwas tadelnden Nebenbegriff, daß Gott die Menschen beständig beobachte, und wenn er Unrechtes an ihnen bemerke, sie sogleich bestrafe. מִפְגָּע ist Gegenstand des Angreifens oder Anfallens und ist gewählt mit Rücksicht auf die Vergleichung Gottes mit einem Krieger 6, 4. Die Folge davon ist, daß Job sich selbst gleichsam zur drückenden Last wird, indem er seinen eigenen Zustand nicht mehr zu tragen vermag. עָלַי ist eines der 18 תִּקּוּן סֹפְרִים (Correctio scribarum, cf. Norzi, מנחת שי — Raim. Martini pug. Fidei p. 695 sq. ed. Karpz. — Capelli critica sacr. I. 447. ed. Vogel., Scharfenb.), statt dessen früher עָלֶיךָ im Texte gestanden haben soll. Letzteres drücken auch wirklich noch die LXX aus (*εἰμὶ δὲ ἐπὶ σοὶ φορτίον*), wiewohl keine andere alte Uebersetzung und auch keine der bis jetzt verglichenen Handschriften es hat. עָלַי paßt auch augenscheinlich besser in den Zusammenhang, und die סֹפְרִים mögen wohl Recht gehabt haben, daß sie es als ursprüngliche Leseart dem ihnen vorliegenden עָלֶיךָ vorzogen.

21. Warum doch nimmst du meine Sünde nicht hinweg,
Und lässest meine Schuld mir nicht vorübergehen?
Denn bald werd' ich im Staube liegen,
Du wirst mich suchen und ich bin nicht mehr.

Rede Bildad's gegen Job.

Kap. VIII.

In der vorigen Beantwortung der Rede des Eliphas hat Job von seinen frühern Aeußerungen (Kap. 3) nichts zurückgenommen, obwohl Eliphas dieselben ganz entkräftet zu haben meinte, sondern vielmehr seine Klagen und den Wunsch, sterben zu können, wiederholt und dazu noch die Versicherung ausgesprochen, daß er schuldlos leide und Gott, wenn er auf seine Sittlichkeit sehe, ihn zu hart behandle, ja sogar die Meinung verrathen, daß Gott nur deßhalb sorgfältig auf die Menschen achte, um Schwächen und Sünden an ihnen zu entdecken, und dann dieselben, obwohl sie ihm nicht schaden können, mit größter Strenge zu bestrafen. Dieses konnte nun leichtlich, wenn man den Unmuth übersah, in welchen Job durch sein Leiden und die Unbegreiflichkeit desselben versetzt wurde, als ein Läugnen oder Herabsetzen der göttlichen Gerechtigkeit erscheinen. Und so erscheint es auch wirklich dem Bildad. Er macht daher dem Job ähnliche Vorwürfe wie Eliphas, und behauptet, daß Gott Niemand ungerecht strafe, und somit Job's Kinder eben durch ihre

21. Dieß ist nur Weiterführung des Vorigen. Die Frage: warum nimmst du nicht weg? hat den Sinn der Bitte: nimm doch weg; und er will sagen: da ich durch meine Handlungen, selbst wenn sie böse sind, dir doch nicht schaden kann, so nimm doch mein Leiden bald von mir, denn mein Ende ist nahe, und wenn du später mir helfen willst, wirst du mich nirgends mehr finden. Ueber מֶה statt מַה mit folgender Verdoppelung, vgl. Ewald, Lehrb. § 182 b. — עַתָּה (jetzt) ist übertreibender Ausdruck für: in Bälde, nach Kurzem. Im Staub liegen heißt: begraben sein. Die Sünde vorübergehen, gleichsam hingehen lassen ist s. v. a. sie vergeben, und dieses hier synekdochisch s. v. a. dem Leiden ein Ende machen. Dieses aber sollte bald geschehen, denn wenn Gott lange zögert, so tritt bei Job der Tod ein, und dann ist es auf immer unmöglich. Dieser Vers in Verbindung mit dem vorigen zeigt zugleich, daß Job, wenn er sich auf seine Unschuld beruft, nicht schlechthin unschuldig sein will, sondern nur solche Sünden nicht begangen zu haben behauptet, die solches Leiden als Strafe verdienen.

Sünden ihren plötzlichen Untergang verdient haben, und auch Job selbst nicht so viel zu leiden haben würde, wenn er nicht sündhaft wäre; sein früheres Glück beweise nichts für seine Unschuld, denn Gott lasse zuweilen auch Lasterhafte eine Zeit lang blühen, vertilge sie dann aber um so schneller und schrecklicher. Zum Beweise für seine Behauptung beruft er sich aber nicht wie Eliphas auf nächtliche Traumgesichte, sondern auf eine in seinen Augen weit wichtigere Auctorität, auf die Aussprüche alter Weisen. Endlich verheißt er Job, wie früher Eliphas, großes Glück, wenn er sich bessern werde.

VIII. 1. Und es erwiederte Bildad, der Schuchite, und sprach:
2. Wie lange willst du Solches reden?
Ein heft'ger Wind sind deines Mundes Worte.
3. Kann etwa beugen Gott das Recht,
Und der Allmächt'ge beugen die Gerechtigkeit?

1. 2. Die vorige Rede Job's hat für Bildad, der dessen Leiden schlechthin als eine wohlverdiente Sündenstrafe betrachtet, etwas Unerträgliches; und er giebt dieß sogleich dadurch zu verstehen, daß er fragt: wie lange denn dieses Gerede noch andauern solle. Durch das im verächtlichen Sinne gebrauchte אֵלֶּה will er im Voraus das Gehaltlose und Verkehrte der Rede Job's andeuten, was er dann durch die Vergleichung derselben mit einem heftigen Winde noch sehr stark zu veranschaulichen sucht; der Vergleichungspunkt dabei ist theils die Bestandlosigkeit und Nichtigkeit, theils die ungestüme Heftigkeit und Wildheit. כַּבִּיר ist Adject. zu רוּחַ und רוּחַ כַּבִּיר ist ein lästiger, unerträglicher Wind, womit auch sonst leidenschaftliche, aber gehaltlose Reden gerne verglichen werden (Schult.). In der Bedeutung: „hoffärtig, übermüthig", so daß רוּחַ כַּבִּיר das Schnauben eines Uebermüthigen bezeichnete (cf. Rosenm.), wäre es sprachlich unsicher und sachlich minder passend.

3. Die Hauptfalschheit in Job's Rede findet Bildad darin, daß er die Gerechtigkeit Gottes läugnete, und verweist ihm nun dieses durch eine Frage, die dem Sinne nach eine nachdrückliche Behauptung derselben ist. מִשְׁפָּט und צֶדֶק sind hier synonym und bezeichnen gerechtes Verfahren in Austheilung von Glück und Unglück, Lohn und Strafe an die Menschen. Dieses hat nun freilich Job im Vorausgehenden nicht geläugnet, und Bildad begeht in Folge seiner falschen Ansicht, daß alle menschliche Leiden nur Sündenstrafen seien, gleich im Anfang seiner Rede eine sog. mutatio elenchi, indem er in der Behauptung, daß Job unschuldig leide, zugleich die andere nicht in derselben liegende findet, daß Gott ihn mit Unrecht bestrafe und somit ungerecht sei.

4. Wenn deine Kinder wider ihn gesündigt,
So gab er sie der Macht der Sünde preis.

5. Wenn du zu Gott dich eifrig wendest,
Und zum Allmächtigen um Gnade flehst;

6. Und wenn du rein und redlich bist;
Gewiß, er wird dann wachen über dir,
Die Wohnung deiner Tugend neu beglücken.

7. Dein erstes Glück ist dann nur klein gewesen,
Sehr groß dagegen wird dein letztes werden.

4. Der vorige Satz, daß Gott in Belohnung und Bestrafung der Menschen durchaus gerecht verfahre, wird nun zunächst auf Job's Kinder angewendet. Und Bildad will sagen: Ihr Untergang war nur die ganz angemessene Strafe für ihre Sünden. Sie in die Gewalt ihrer Sünden geben, also die Sünden nach ihrer Art und Natur mit ihnen verfahren lassen, ist s. v. a. sie das treffen lassen, was natürliche und nothwendige Folge ihrer Sünde ist. Die Bedingungspartikel אִם will nicht etwa das Sündigen der Kinder als zweifelhaft hinstellen, sondern ist nur mit Rücksicht auf das Vorausgehende gebraucht, s. v. a.: wenn daher ꝛc.; daß aber das Sündigen der Kinder wirklich Statt gefunden, beweist dem Bildad eben der Untergang, der sie getroffen; und er will zugleich sagen: ihre Sünde müsse nothwendig so groß gewesen sein, daß sie solchen Untergang verdiente.

5—7. Jetzt wird jener Satz auf Job selbst angewendet. Auch er würde von seinem jetzigen Elend frei werden und Gottes Segen würde ihn mehr als je beglücken, wenn er sich reuig zu Gott wenden und von der Sünde rein halten würde. Damit ist zugleich gesagt, daß auch er sich von Gott abgewendet und sein Leiden ihn nur als gerechte Strafe für seine Sünden getroffen habe. אַתָּה bildet den Gegensatz zum vorigen בָּנֶיךָ; wie mit dem Unglück seiner Kinder verhält es sich auch mit seinem eigenen. „Gott suchen", und „um Gnade flehen" ist hier Bezeichnung reuiger Bekehrung. שִׁחֵר mit אֶל־, wofür sonst der Accus. steht, ist nur dem דָּרַשׁ אֶל־ 5, 8. nachgebildet und ein stärkerer Ausdruck für eben dieses. אִם V. 6 ist emphatische Wiederaufnahme des vorhergehenden אִם V. 5, und er will sagen: zum Gottsuchen und um Gnade flehen muß noch forthinige Schuldlosigkeit und Rechtschaffenheit hinzukommen; wenn diese ausbliebe, könnte jenes keinen guten Erfolg haben, sondern würde vielmehr als sträfliche Heuchelei erscheinen. Mit כִּי עַתָּה beginnt der Nachsatz; כִּי ist Versicherungspartikel (Ewald, Lehrb. § 320 b.), und עַתָּה bezieht sich auf die Zeit, wo die Bedingung Statt finden würde: „ja dann" ꝛc. — יָעִיר ist schwerlich Fut. Kal. von עִיר (aufgeregt, heftig sein), weil dieß mehr einen feindlichen Sinn ausdrücken würde und für „wachen", s. v. a. „schützen" und „schirmen" sonst nicht vorkommt, sondern Fut. Hiph. von עוּר entweder wie Ps. 35, 23. (הָעִירָה), in intransitiver Bedeutung (wachen),

8. **Denn frage nur die vorigen Geschlechter,**
Und achte auf die Forschung ihrer Väter.

9. **Denn wir sind nur von gestern her und wissen nichts,**
Dem Schatten gleichen unsere Erdentage.

die sich etwa durch ein ausgelassenes נַפְשׁוֹ erklärt, oder in transitiver Bedeutung, wobei dann das sich von selbst verstehende Object: Glück, Segen, hinzu zu denken wäre; jedenfalls ist Gottes schützende und segnende Sorgfalt damit bezeichnet. שִׁלַּם, eigentlich: unversehrt machen, heißt hier: auf's Neue zu Glück und Wohlstand erheben. Wohnung deiner Gerechtigkeit ist deine Wohnung als eines Gerechten, die durch ihren glücklichen Bestand deine Gerechtigkeit beweist. רֵאשִׁית ist das frühere, nun verlorne Glück Job's; אַחֲרִית dagegen das Glück, welches auf das jetzige Elend folgen wird, wenn Job die ausgesprochene Bedingung erfüllt; in Vergleich mit diesem letzten Glücke wird dann sein früheres (1, 3.) noch gering sein. Bei הָיָה und יִשְׂגֶּה ist die Masculinform wieder constructio ad sensum, und mit Rücksicht auf das unter רֵאשִׁית und אַחֲרִית Gedachte zur Bezeichnung des Neutrums gewählt.

8. Für die Richtigkeit seiner Behauptung beruft sich Bildad auf die Aussprüche der Väter und Vorfahren, damit Job nicht glaube, er bringe nur eigene unüberlegte und unreife Einfälle vor. Gegen solche Aussprüche gebot schon die vor dem Alter überhaupt herrschende Hochachtung bescheidene Anerkennung, abgesehen davon, daß die Alten zugleich auch als die Weisen galten (Job 12, 12.). Ein talmudisches Sprüchwort sagt: Waren die Vorfahren Engel, so sind wir Menschen; waren sie Menschen, so gleichen wir Eseln (Schabb. fol. 112 b.), und ein arabisches: der Rath der Alten ist besser als die Hülfe der Jungen (Wiener Jahrbücher B. 97, S. 92). Bildad glaubt daher, da er auf eine so anerkannte Auctorität sich berufen könne, von Job keine Widerrede besorgen zu dürfen. Das erste Geschlecht (רִישׁוֹן ist nur Aramäismus für רִאשׁוֹן) ist nicht bloß das unmittelbar vorausgegangene, sondern die vorigen Geschlechter überhaupt, und der Ausdruck אֲבוֹתָם (ihre Väter) dient noch zur Verstärkung. Er will sagen: Job möge, so weit er wolle, zurückfragen bei den Weisen aller Geschlechter, er werde überall dieselbe Auskunft erhalten. Gegen diese soll er nun nicht gleichgültig sein, sondern nach ihr sich erkundigen (שְׁאַל־נָא, frage doch) und sie dann wohl beherzigen. Bei כּוֹנֵן ist wie Jes. 51, 13. לֵב ausgelassen, und כּוֹנֵן לֵב ist nur ein stärkerer Ausdruck für שִׂים לֵב, wobei לֵב auch zuweilen weggelassen wird, z. B. oben 4, 20. und heißt eigentlich: das Herz, die Aufmerksamkeit nach etwas hin (לְ) befestigen, ihr eine feste Richtung darauf geben. חֵקֶר, Erforschung, ist hier das, was sie erforscht haben in der fraglichen Beziehung, das Ergebniß ihres Forschens, und das Suff. in אֲבוֹתָם bezieht sich auf דּוֹר, zum Beweise, daß es in collectivem Sinne gebraucht ist.

9. Dieß ist der Grund der vorigen Berufung auf frühere Weisen. Das wahre Wissen beruht auf vieler und langer Erfahrung und Beobachtung dessen, was ist und geschieht, und wäre uns also gar nicht möglich, wenn wir uns

10. Gewiß, sie werden dich belehren, zu dir reden,
Und wicht'ge Worte aus dem Herzen sprechen:

11. Erhebt sich denn Papierschilf ohne Sumpf,
Und wächst auch ohne Wasser Riedgras auf?

nicht auf die Lehren stützen wollten, welche sich von unsern Vorfahren auf uns vererbt haben. Denn wir sind ja nur von gestern her; תְּמוֹל ist Prädicat zu אֲנַחְנוּ eigentlich: wir sind ein Gestern, **hesterni sumus**; und ein Schatten sind unsere Tage, nämlich so schnell verschwindend, so bestandlos wie ein Schatten, unsere Lebensdauer ist wie nichts. In ähnlicher Weise dient der Schatten häufig zur Veranschaulichung der Kürze und Flüchtigkeit unseres Lebens; wie ein Schatten sind unsere Tage auf der Erde, sagt auch David 1 Chron. 29, 15.; vgl. Ps. 102, 12. 109, 23. 144, 4. Bildad will also sagen: auf die Ergebnisse tausendjähriger Erforschung und Erfahrung vieler Geschlechter müssen wir um so mehr achten, als bei unserer kurzen Lebenszeit unsere eigene dießfallsige Bemühung kein Resultat giebt, auf das wir mit Sicherheit bauen könnten. Dieß ist etwas stark ausgedrückt mit לֹא נֵדָע (wir wissen nichts); das Wissen, was wir bloß aus eigener Forschung und Erfahrung gewinnen, und bei dem wir nicht auf die uns überlieferte Weisheit bauen, ist unbedeutend und nichtig.

10. Die Wichtigkeit jener alten Weisheitslehren wird dem Job noch mit möglichstem Nachdruck empfohlen, damit er dieselben nicht etwa zu gering anschlage oder sich gar über sie hinwegsetzen zu dürfen glaube. Das fragende הֲלֹא will eine bejahende Antwort und vertritt somit die Stelle einer Versicherungspartikel: wahrlich, sie werden dich belehren und reden, d. h. belehrend zu dir reden. הֵם bezieht sich auf jene אֲבוֹתָם. Aus ihrem Herzen, dem Sitze des Verstandes und der Ueberlegung, werden sie hervorgehen lassen מִלִּים, wichtige, wohl überlegte, gehaltvolle Aussprüche. לֵב, als Sitz des Verstandes, bildet hier den Gegensatz zum verschwiegenen פֶּה; ihre Worte werden nicht bloß mit dem Munde gesprochene unüberlegte und gehaltlose, sondern wohlbedachte, sinnvolle und lehrreiche Worte sein.

11. Was jene Weisen auf Job's Lage Anwendbares erforscht haben, sagt ihm jetzt Bildad (V. 11—19.), und zwar mit den Worten, die ihm als überlieferte Lehre jener Weisen bekannt sind; als ihre Aussprüche also trägt er das Folgende vor. Zuerst sagt er: Wie das Gedeihen der Sumpf- und Wasserpflanzen durch Feuchtigkeit bedingt ist, so das Glück des Menschen durch Gottesfurcht; wie jene im dürren Lande zu Grunde gehen, vermöge ihrer eigenen Natur, ohne daß man sie von außen her zerstört, so der Mensch, wenn er von Gott, dem Princip seines Bestandes, gelassen hat. Also die Sünde selbst, wollen sie sagen, tödtet den Sünder (Ps. 34, 22.), er ist wie Gras auf dem Dach, welches verdorret, bevor man's ausreißt (Ps. 129, 6.). — גֹּמֶא ist das Papierschilf, und גָּאָה (hoch sein oder werden) bezieht sich darauf, daß dasselbe bis zehn Ellen hoch über das Wasser aufschießt; es wächst in den

12. Noch ist es grün und wird nicht abgeschnitten,
Und doch verdorret es vor allem Grase.

13. So sind die Pfade aller Gottvergessenen,
Und so vergeht die Hoffnung des Verruchten.

14. Sein Hoffen wird ihm abgeschnitten,
Ein Spinnenhaus ist sein Vertrauen.

15. Er stützt sich auf sein Haus, und nicht bleibt's stehen,
Er hält sich an ihm fest, und nicht bleibt's aufrecht.

Sümpfen, die der Nil an vielen Stellen bildet. Plinius sagt dießfalls: — nascitur in palustribus Aegypti, aut quiescentibus Nili aquis, ubi evagatæ stagnant, duo cubita non excedente altitudine gurgitum, brachiali radicis obliquæ crassitudine, triangulis lateribus, decem non amplius cubitorum longitudine in gracilitatem fastigatum etc. (Plin. H. N. XIII. 22.) Ein solcher Sumpf ist hier בִּצָּה, und das לֹא giebt ihm die Bedeutung des Gegentheils (vgl. Ew., Lehrb. § 286 g.) im Nicht-Sumpf, wie nachher im Nicht-Wasser so viel ist als im trockenen Boden. אָחוּ (wahrscheinlich ein ägyptisches Wort) ist Riedgras, Schilf überhaupt.

12. 13. Vers 12 beantwortet die vorige Frage, und Vers 13 macht davon die allgemeine Anwendung auf die Menschen und damit zugleich, wiewohl nicht ausdrücklich, die specielle auf Job und seine Kinder. Solche Pflanzen, sagt er, verdorren mitten in ihrem Wachsthum auf einmal, wenn ihnen die nöthige Feuchtigkeit fehlt. אִבּוֹ (sein Grünen) ist sein frisches, kräftiges Wachsthum, während es in demselben begriffen ist und von Niemand abgeschnitten wird, verdorrt es auf einmal, früher als alles andere Gras. לִפְנֵי bedeutet hier nicht etwa: im Angesichte alles Grases, so daß dieses noch zusehen kann (Hirzel), sondern ist einfache Zeitpartikel: vor, früher als, wie z. B. Genes. 36, 31. 1 Sam. 9, 15. Amos 1, 1. Wie solchem Riedgras ohne Feuchtigkeit geht es den Gottvergessenen. אָרְחוֹת (Wege) sind hier bildliche Bezeichnung der Schicksale. Es mangelt ihnen die erste Bedingung ihres Bestehens, weil sie sich von Gott losgesagt haben, daher müssen nothwendig auch all ihre Hoffnungen zu Nichts werden (תֹּאבֵד), und sofort sie selbst zu Grunde gehen. Sofern dieses mit Rücksicht auf das Schicksal Job's und seiner Kinder gesagt ist, werden dieselben indirect geradezu den Gottvergessenen und Ruchlosen beigezählt.

14. 15. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt. יָקוֹט ist gebildet von קטט (= قَطَّ, abgeschnitten sein oder werden) und ist nur volle Schreibart statt der gewöhnlichen defectiven (wie z. B. יָעוֹז von עזז Dan. 11, 12., לָבוֹז von בזז Esth. 3, 13.), und כֶּסֶל ist nicht Thorheit, sondern wie כִּסְלָה 4, 6. Hoffnung; also: es wird abgeschnitten seine Hoffnung, d. h. schnell und gänzlich vernichtet (Syr. Chald.); das יָקוֹט steigert noch das vorige תֹּאבֵד. Hieronymus leitet יָקוֹט von קוט (Eckel haben)

16. Er ist zwar Angesichts der Sonne saftig,
Und über seinen Garten gehen seine Aeste;

17. Doch schlingen auf Gestein sich seine Wurzeln,
Und Grund von Steinen spüret er.

ab und nimmt כֶּסֶל in der Bedeutung Thorheit: non ei placebit vecordia sua; allein dieß paßt nicht recht in den Zusammenhang. Haus der Spinne ist Spinnengewebe, was als Bild des leicht zerstörbaren auch Jes. 59, 5. und im Koran (Sur. 29, 40.) vorkommt, und im Arabischen sprüchwörtlich geworden ist; wie solches ist seine Hoffnung, heißt also: so leicht zerstörbar, so halt- und bestandlos. Bei בֵּיתוֹ ist an das Haus der Spinne und das Haus des Gottvergessenen zugleich gedacht. Wenn letzterer an sein Haus sich anlehnen und auf es sich verlassen will, so lehnt er sich an Spinnengeweb, dieses bricht und er fällt hin. Haus ist übrigens hier Alles, worauf man sich stützen und seine Hoffnung gründen mag: Ansehen, Macht, Ehre, Reichthum rc. Dieß Alles ist für den Gottvergessenen wie Spinnengeweb, wenn er sich darauf stützen will.

16. Jetzt wird das etwaige Glück des Gottvergessenen noch mit einem schnell aufschießenden, aber auf Steingrund wurzelnden Baume verglichen. Subject ist der חָנֵף selbst (auf ihn bezieht sich הוּא), der unter dem Bilde eines solchen Baumes vorgestellt wird. Er ist grün und saftig, und zwar vor der Sonne, d. h. er grünt so frisch und kräftig, daß selbst die Sonnenhitze ihm nichts anhaben kann, während andere Pflanzen vor ihr verdorren. רָטֹב ist wässerig, vollsaftig sein von Pflanzen und Bäumen, daher im Talm. רטיבא grünes saftiges Holz, im Gegensatz zum dürren. Ueber seinen Garten, nämlich denjenigen, worin er steht, gehen seine Sprößlinge hin, d. h. er breitet sich mit seinen Aesten über den ganzen Garten aus. Der Gottvergessene ist also nicht schlechthin ohne Glück und Segen; er gleicht wohl auch, wie der Gottesfürchtige, einem Baum, gepflanzt an Wasserbächen, der seine Aeste weit ausbreitet und keinen Schaden leitet, wenn die Hitze kommt (Ps. 1, 3. 37, 35. Jer. 17, 8.), und es ist daher Job's früheres Glück noch kein sicheres Zeichen von Frömmigkeit und Gottesfurcht.

17. Gegensatz zum Vorigen. Das Gedeihen jenes Baumes, somit das Glück des Gottvergessenen, ist nur von kurzer Dauer und nimmt plötzlich ein trauriges Ende. Wenn jener Baum einmal bedeutend herangewachsen ist und bereits tiefere Wurzeln schlagen sollte, steht er auf steinigem Grunde, so daß die Wurzeln nicht mehr tiefer dringen können und ihnen die erforderliche nährende Feuchtigkeit mangelt. Dann erfolgt schnell sein Verdorren von der Wurzel aus, gleichwie bei Job auf das große Glück schnelles Verderben folgte. גַּל (Steinhaufe) ist hier der Steingrund, auf welchem der Baum steht, und eben diesen bezeichnet auch בֵּית אֲבָנִים nach aramäischem Gebrauche des Wortes בַּיִת, wonach z. B. בֵּית גְּדוּדִים (Haus der Erhöhungen) einen rauhen, unebenen Platz, ܒܝܬ ܟܘ̈ܒܐ (Haus der Dörner) einen mit Dörnern be-

18. Wenn Gott ihn weg von seiner Stelle tilgt,
So lügt sie ihm und sagt: ich sah dich nicht!
19. Sieh'! dieses ist die Freude seines Weges,
Und aus dem Staube sprossen andere nach.
20. Sieh'! Gott verstoßt den Tadellosen nicht,
Und nimmt die Frevler nicht bei ihrer Hand;

wachsenen Ort, ܒܝܬ ܙܝܬܐ (Haus der Oelbäume) einen Oelbaumgarten ɪc., mithin Haus der Steine einen steinigen Platz, Steingrund bezeichnet (vgl. 1 Kön. 18, 32. בֵּית סָאתַיִם זֶרַע — Raum für zwei Sea Saat). Solchen sieht jener Baum, d. h. solchen spürt er, auf solchen kommt er mit seinen Wurzeln. V. 17 noch als Beschreibung des guten Gedeihens zu fassen (wie mit vielen ältern Auslegern, cf. A. Schult., noch Umbr., Hirzel, Vaih.) geht theils wegen סבך nicht an, was sonst den Nebenbegriff des Hemmens und Hinderns hat, theils wegen בית אבנים, für das sich die Bedeutung: Mauer, Gartenmauer nicht im Geringsten nachweisen läßt, so wenig als daß „das Anschauen ein poetisches Bild für das Aufranken" sei. Schon Olympiod. erklärt: *ἐοίκασι, φησίν, οἱ ἀσεβεῖς τοῖς ἐν γῇ φυτευθεῖσι, μὴ ἐχούσῃ βάθος, ἀλλὰ λιθώδη καὶ σκληρὰ τυγχανούσῃ· ἢ γὰρ οὐδὲ ὅλως ῥιζοῦνται, ἢ κὰν ῥιζωθῶσι διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς, ξηραίνονται* (cf. Nicet. cat.).

18. Ein Baum der erwähnten Art verschwindet dann plötzlich und spurlos, so auch der Ruchlose und Gottvergessene. Das אִם ist hier mehr Zeit- als Bedingungspartikel (Gesen. Gr. § 152. 2 c.); denn daß die Wegtilgung jedenfalls und plötzlich eintreten werde, sagt schon die vorige Vergleichung, und es wird nur noch beigefügt, wenn der Augenblick derselben komme, werde die Vertilgung eine totale sein. בִּלַּע verschlingen, ist s. v. a. verderben, vertilgen, und Subject dabei ist Gott; wenn er ihn wegtilgt von seiner Stätte, so verläugnet sie ihn, d. h. es ist dann keine Spur mehr von ihm übrig, welche auf die etwaige Frage, ob er da gewesen sei, eine bejahende Antwort gäbe, es erinnert nichts mehr an ihn. לֹא רְאִיתִיךָ sind die Worte, womit seine Stätte ihn verläugnet; sie kann ihm gleichsam in's Gesicht sagen, daß er nie da gewesen sei, und er kann diese Abläugnung nicht widerlegen durch Hinweisung auf irgend ein Zeichen seiner vormaligen Anwesenheit, so spurlos ist er verschwunden.

19. Dieser Vers schließt die vorige Beschreibung noch ab. Das eben Gesagte macht sein ganzes erfreuliches Glück aus, ein höheres wird ihm nicht zu Theil. Freude seines Weges ist ironisch gemeint; sie läuft darauf hinaus, daß er spurlos verschwindet und sein Platz zugleich von andern eingenommen wird, ohne daß man seiner lang gedächte oder ihn sehr vermißte. מֵעָפָר וגו׳ ist noch mit Rücksicht auf die vorige Vergleichung gebraucht: wie aus dem Boden, wo jener Baum stand, andere aufsprossen, so treten an die Stelle des Gottvergessenen andere; אַחֵר steht collectiv, daher יִצְמָחוּ.

20. Jetzt kehrt Bildad wieder zu seiner frühern Behauptung zurück, und macht von den Aussprüchen der Weisen die Anwendung auf Job. Ihnen

21. So daß er noch mit Lachen deinen Mund,
Mit lautem Jubel deine Lippen füllt,

22. Und deine Hasser sich mit Schaam bedecken;
Jedoch das Zelt der Frevler wird vernichtet.

gemäß werden die Schuldlosen nicht verschmäht von Gott; das will sagen: er entzieht ihnen nicht seinen Schutz und seine Fürsorge, und sie verfallen deßhalb nicht einem so traurigen Schicksal wie Job. Aber eben so wenig faßt Gott die Frevler bei der Hand, nämlich um sie zu schützen und zu behüten, in welchem Sinne auch Jesaia (42, 6.) denselben Ausdruck gebraucht; sie also werden von Unglück und Verderben ereilt zur Strafe für ihre Sünden, die Frommen bleiben frei davon.

21. 22. Fortsetzung des Vorigen. Das Gesagte wird sich in außerordentlichem Maaße an Job selbst zeigen, wenn er die Mahnung Bildad's befolgt. עַד drückt hier den Grad aus, bis zu welchem jenes Nichtverwerfen des Schuldlosen und Nichtschützen des Schuldigen in Bezug auf Job Statt finden werde, bis zu dem Grad nämlich, daß statt Jammer und Klage nur Freude und Jubelruf seinen Mund füllen werden, Jubel über das große ihm zu Theil werdende Glück. Es ist daher sehr unnöthig, mit Houbig., Ewald u. A. wie oben 1, 8. עֹד statt עַד zu lesen. יְמַלֵּה ist s. v. a. יְמַלֵּא, was die Masora, viele Handschriften und alte Ausgaben (cf. de Rossi, var. lect.) geradezu dafür haben; Subject dabei ist Gott. Job's Glück, sagt er weiter, wird so groß werden, daß Hasser und Neider es nicht zu trüben vermögen, sondern vielmehr in ihren Hoffnungen auf das Gegentheil gänzlich werden getäuscht und zu Schanden werden. Dieß ist sehr stark dadurch ausgedrückt, daß, ähnlich wie Ps. 109, 29., die Täuschung ihrer Erwartung und ihre Beschämung in Folge derselben als ein sie ganz überdeckendes Gewand dargestellt wird. Das letzte Versglied erinnert dann zum Schlusse noch einmal daran, was das unausbleibliche Loos der Bösen sei, um den Job zu bewegen, nicht länger in ihrer Zahl zu bleiben. Das ו bei אֹהֶל ist adversativ gebraucht: dagegen das Zelt der Frevler ist nicht, d. h. es kann, obwohl noch vorhanden, schon als nicht vorhanden betrachtet werden, so gewiß und zuverlässig ist seine baldige Zerstörung.

Ueber diese Rede Bildad's ist im Wesentlichen eben so zu urtheilen, wie über jene des Eliphas. Der Hauptsatz, daß Gott gerecht sei, und nur das Böse bestrafe, sodann daß nur Buße und Besserung vor der göttlichen Strafe schützen und nur ein rechtschaffenes Leben dem Menschen Gottes segnende Güte zuwende, während den Ruchlosen seine Strafe sicher ereile, auch wenn er sich eine Zeit lang großen Glückes erfreue, sind an sich wiederum durchaus wahre Sätze; und äußerst ansprechend ist sogar das fromme Vertrauen auf die überlieferte Weisheit der Väter und das Mißtrauen auf die eigenen Kräfte, wo

Antwort Job's auf die Rede Bildad's.

Kapp. IX. X.

Da Job die Behauptung, daß Gott ungerecht sei, weder aussprechen wollte, noch wirklich ausgesprochen hat, so ist Bildad's Beweisführung gegen ihn schon aus diesem Grunde eine verfehlte; sie ist aber zugleich auch eine sehr kränkende, sofern sie nur die Beschuldigung wiederholt, daß Job sein Leiden durch Sünden verdient habe. Job erwiedert nun: das habe er längst gewußt und nie geläugnet, daß Gott gerecht sei, und ihm gegenüber kein Mensch Recht haben und Niemand ihn eines Unrechts beschuldigen könne. Und damit man dieses nicht als leere Versicherung ansehe, beweist er es ausführlich und beschreibt Gottes Größe und Majestät und seine unbeschränkte Herrschaft über die ganze Schöpfung, deren Urheber er ist, und über jedes einzelne Geschöpf, das durch und durch vom ihm abhängig und ihm unterworfen ist, und folgert daraus, daß somit Gott mit jedem Geschöpf verfahren könne, wie er wolle, ohne irgend ein Recht zu verletzen und ein Unrecht zu begehen. Möge daher Gott über ihn und jeden Andern verhängen, was er wolle, daß er Unrecht thue, dürfe schon aus diesem Grunde Niemand behaupten. Dazu komme aber noch, daß Gott auch an Demjenigen Fehler und Sünden in Menge finden könne, der sich selbst keiner solchen bewußt sei, und daher Jeder, der Gott eines an ihm verübten Unrechts beschuldigen wollte, aus einem doppelten Grunde selbst des Unrechts überführt werden müßte. Nach dieser Abweisung der Freunde wendet er sich dann wieder, wie in seiner vorherigen Rede, unmittelbar an Gott und bittet ihn, sein schreckliches Leiden doch nicht immerfort zu vergrößern, sondern ihm noch einige Linderung zu gewähren, bevor er in's traurige Todtenreich hinabkomme.

es sich um Ausmittlung wichtiger Wahrheiten handelt. Aber falsch ist wiederum die Anwendung dieser Sätze auf Job, ausgehend von der Voraussetzung, daß jedes Unglück und Leiden des Einzelnen eben nur Strafe für bestimmte von ihm verübte Sünden sei. Diese Voraussetzung führt hier wieder auf dasselbe den Job verletzende und dem Prolog widersprechende Ergebniß, wie in der obigen Rede des Eliphas.

IX. 1. Und es erwiederte Job und sprach:

2. Fürwahr, ich weiß es, daß es also ist,
Wie wär' auch gegen Gott ein Mensch gerecht!

3. Verlangte er mit ihm zu streiten,
Nicht Eins von Tausend würd' er ihm erwiedern.

2. Zum Zeichen, daß Bildad's Beweisführung ihr Ziel völlig verfehlt habe, giebt Job den Hauptsatz derselben nicht nur gleich von vorneherein zu, sondern behauptet ihn selbst mit größtem Nachdrucke. Das כֵּן bezieht sich auf die Behauptung Bildad's (8, 3.) und Eliphas' (4, 17.), daß Gott gerecht sei; daß das so sei, sagt Job, habe er wohl gewußt, lange bevor ihm's die Freunde gesagt haben. Das Gegentheil meinen oder behaupten zu wollen, wäre die größte Thorheit, denn es wäre ja schlechthin unmöglich, daß ein Mensch gegen Gott Recht haben könnte, und mithin nicht Unrecht haben müßte, wenn er ihn eines Unrechts beschuldigen wollte. עִם steht elliptisch: wie könnte er Recht haben „mit" Gott, nämlich: mit ihm einen Rechtsstreit führend, ihm ein Unrecht zuschreiben und nachweisen wollend, also: gegen ihn.

3. Weitere Ausführung des Vorigen. Wenn ein Mensch verwegen genug wäre, Gott eines Unrechtes beschuldigen und überführen zu wollen, so würde es sich bald zeigen, daß er selbst Unrecht hätte. Subject bei beiden Verbis ist אֱנוֹשׁ; er würde nicht antworten können auf eines von Tausenden, d. h. es würden ihm, wenn er gegen Gott Recht haben wollte, Dinge entgegengehalten werden, von denen er nicht auf das Tausendste etwas zu sagen wüßte, und so sich selbst des Unrechtes überwiesen bekennen müßte. Unter diesen Dingen sind theils unbegreifliche wunderbare Aeußerungen der göttlichen Macht und Weisheit gemeint, welche zum Beweise dienen, daß Gott auch da recht handle, wo es dem kurzsichtigen Menschen anders vorkommt, theils und besonders Fehler und Sünden, an die der Rechtende selbst nicht gedacht hätte; in sofern liegt diesem Ausspruche Job's auch gewissermaßen das Davidische: „die Verirrungen, wer kennt sie? von den unerkannten reinige mich" (Ps. 19, 13.) zu Grunde und Augustin bemerkt sehr schön: Ecce Job confitetur peccata sua, et in veritate dicit se scire, quia non est justus quisquam ante Deum; proinde secundum modum conversationis humanæ perhibet ei Deus tam magnum justitiæ testimonium; ipse autem se metiens ex regula illa justitiæ, quam sicut potest conspicit apud Deum, in veritate scit, quia ita est, et adjungit: quemadmodum enim justus erit homo ante Deum? (De peccator. merit. et remiss. Lib. II.). — Wenn man bei יַעֲנֶנּוּ Gott als Subject denkt, wo dann der Sinn entsteht: er wird dem Menschen nicht auf einen von tausend Klagpunkten antworten, er wird sie insgesammt keiner Erwiederung würdigen (Polychrom. in Nicet. cat., Vatabl.), so paßt dieß nicht zum Beweis der göttlichen Gerechtigkeit, den Job hier führen will.

4. Denn er ist weisen Herzens, stark an Kraft,
Wer trotzt' ihm je und wurde nicht vertilgt?

5. Der Berge unvermerkt verrückt,
Der sie in seinem Zorn umkehrt;

4. Um einen Widersprechenden und mit ihm Rechtenden auf die besagte Art zu überführen, ist Gott weise und mächtig genug; und beharrliches Widerstreben würde nur zum Verderben führen. Damit will aber Job nicht sagen, daß Gott „durch seine Weisheit den geschicktesten Redner verwirren und durch seine Allmacht jeden Widerstreit niederschlagen würde“ (Umbr.), so daß der Mensch, „obwohl vielleicht eigentlich Recht habend, doch sein Recht nicht beweisen und behaupten könnte“ (Ew.); denn dieses würde allerwenigstens nahe an Ungerechtigkeit grenzen, die doch Job gerade als schlechthin unstatthaft bei Gott nachweisen will. Er will also vielmehr sagen, daß Gott den Menschen und seine Fehlerhaftigkeit weit besser, als dieser selbst, kennen, und letztere ihm auch zu seiner Beschämung hinlänglich aufdecken würde, und daß er in der Schöpfung und Regierung der Welt genug Zeichen seiner Weisheit und Macht nennen könnte, welche jeden Gedanken an Ungerechtigkeit, zu dem sich etwa ein Einzelner versucht fühlen könnte, als schlechthin unbefugt niederschlagen müßten. — Bei הִקְשָׁה ist etwa עֹרֶף zu ergänzen und: den Nacken hart machen ist s. v. a. sich beharrlich widersetzen (Deut. 10, 16. Jer. 7, 26. Neh. 9, 17. 19.); das hat noch keiner gethan, und ist dabei unversehrt geblieben (וַיִּשְׁלָם).

5. Jetzt wird die erste Hälfte des vorigen Verses aus der sichtbaren Schöpfung bewiesen, und indem diese ihrer Erhaltung und Entstehung nach nur als Werk Gottes bezeichnet wird, wird damit, auch abgesehen von der unbegreiflichen Weisheit, die sich darin kund giebt, zugleich gezeigt, daß Gott im Ganzen und Einzelnen schlechthin verfahren könne, wie er wolle. Zuerst wird das unumschränkte Herrschen Gottes in der ganzen Schöpfung beschrieben und dann als Grund davon das Erschaffen selbst. Das Berge-Versetzen ist sicher nicht etwa von einem Vernichten der Berge (Thom.), oder von „Bergstürzen“ (Hirzel) im Allgemeinen, oder gar von bestimmten Thatsachen, wie etwa die Sündfluth (Astun.) oder die Zerstörung Sodoma's (Pineda) zu verstehen, sondern nur ganz allgemein, wie nachher auch das Wegbeben der Erde von ihrer Stelle, potentialiter zu fassen, besagend, daß Gott die Macht habe, solches zu thun, so bald er wolle. Der Artikel bei מַעְתִּיק steht wie 5, 10. 6, 16., und לֹא יָדָעוּ drückt die unvermuthete plötzliche Schnelligkeit aus, womit Gott solches ausführen kann. אֲשֶׁר ist Subj. und auf Gott bezüglich, und dient hier bloß zur Auflösung der Participialconstruction (s. v. a. הַהֹפֵךְ אֹתָם). Vom Umkehren der Berge gilt, was vom Versetzen derselben und בְּאַפּוֹ ist noch beigefügt, weil die zerstörende Wirksamkeit Gottes überhaupt als Folge seines Zornes zur Bestrafung menschlicher Sündhaftigkeit erscheint. Zorn aber (אַף) ist hier, wie immer, nur metaphorisch von Gott

6. Der weg von ihrem Platz die Erde schreckt,
Daß ihre Säulen sich zerschellen;
7. Der spricht zur Sonne, und sie geht nicht auf,
Und der sein Siegel auf die Sterne drückt;
8. Der ausspannt, er allein, die Himmel,
Und auf des Meeres Höhen tritt;

gebraucht: peccantibus metaphorice irasci dicitur, cum in eos vindictam exercet, quæ apud nos solet esse iræ effectus (Thom., cf. Corder.).

6. Steigerung des Vorigen. Nicht bloß Berge, sondern selbst die ganze Erde kann er von ihrer Stelle wegschrecken. Das Verbum רָגַז drückt zugleich das furchtsame Zittern aus, womit die Erde seinem Winke gehorcht. An Erdbeben (Umbr., Hirzel) oder Erschütterung einzelner Theile der Erde, wie Städte, Berge ꝛc., weil die Erde nach Ps. 103, 1. im Ganzen unbeweglich fest stehe (Corder.), kann nicht gedacht sein; denn die Textesworte sprechen gegen beides in gleicher Weise, sowie auch dagegen, daß die regelmäßigen Bewegungen der Erde gemeint seien (Stunica). Im zweiten Halbvers liegt die Vorstellung zu Grunde, daß die Erde auf festen Säulen und Pfeilern ruhe, diese werden dann auch durch einander geworfen und zerbrochen, wenn die Erde von ihrer Stelle geschreckt wird.

7. Von der Erde wendet er den Blick aufwärts zu den Himemlskörpern. Auch mit diesen kann Gott wie mit der Erde und allem Irdischen ganz nach Belieben verfahren. Die Sonne z. B. kann nicht aufgehen, wenn er's ihr verbietet, und ihr Scheinen hängt ganz nur von seinem Willen ab. Es ist auch hier nicht an wirkliche Thatsachen gedacht, wie etwa die Sündfluth (Schult.), oder die dreitägige ägyptische Finsterniß (cf. Pineda), oder gar der Sonnenstillstand zu Josua's Zeit ((Albert.), oder eine Verdunklung der Sonne durch dicke Gewitterwolken (Chald., Pineda), denn gegen all dieses spricht schon der Ausdruck לֹא יִזְרָח; sondern es wird einfach gesagt: Gott könne den Aufgang der Sonne hindern, sobald er wolle, durch ein bloßes Wort, gleichwie er sie auch durch ein bloßes Wort in's Dasein gerufen (Genes. 1, 14. 15.). Ebenso ist auch das Leuchten der Gestirne bei Nacht ganz von seinem Willen abhängig; „die Sterne besiegeln" heißt sie gleichsam zudecken und ihren Glanz zurückhalten, daß er so wenig zu sehen ist, als die Schrift einer versiegelten Buchrolle.

8. Von der Erhaltung und Beherrschung der Dinge geht er jetzt auf ihre Erschaffung zurück und sagt: die ganze Schöpfung sei Gottes alleiniges Werk, und darum im vollsten Sinne sein Eigenthum, mit dem er verfahren könne, wie er wolle. נֹטֶה ist hier wie Jes. 40, 22. Ps. 104, 12. Ausspannen, und es wird, wie in diesen beiden Stellen, das blaue Himmelsgewölbe als ein großes von Gott ausgespanntes Zelttuch vorgestellt; das Ausspannen ist daher s. v. a. das Erschaffen des Himmels. לְבַדּוֹ (allein) ist mit großem Nachdrucke beigefügt; wenn er bei der Schöpfung der Welt fremder Hülfe bedurft hätte,

9. Der schuf den Bären und Orion,
Und die Plejaden und des Südens Kammern.

so könnte auch zur Regierung derselben fremde Einsprache möglich sein, so aber nicht. Das Treten auf etwas ist Zeichen zunächst der Bewältigung und Bändigung desselben und dann der unumschränkten Herrschaft darüber (Deut. 33, 29. Jes. 14, 6. Amos 4, 13.), und daher das Treten auf die Höhen des Meeres als ein Bewältigen der irdischen Gewässer hier ohne Zweifel mit Rücksicht auf Genes. 1, 2. 9. ein poetischer Ausdruck für die Schöpfung der Erde; es wird dann die erste Hauptaction der Schöpfung, die Scheidung des Flüssigen und Festen, in poetisch-bildlicher Weise genannt statt der Schöpfung im Ganzen. Der Ausdruck: Höhen des Meeres bezieht sich nicht gerade auf stürmische Wogen, sondern ist nur von der empirischen Anschauung hergenommen, wonach eine große Wasserfläche sich in der Ferne zu erheben scheint. An ein Gewitter zu denken (Umbr., Hirzel) paßt hier minder gut in den Zusammenhang und hat die gewöhnliche Bedeutung der einzelnen Ausdrücke des Verses zum Theil gegen sich.

9. Nach dem allgemeinen Satze, daß Gott Himmel und Erde erschaffen habe, werden noch einzelne auffallende Erscheinungen der Schöpfung als Werke Gottes aufgezählt, aber zunächst bloß am Himmel, statt in Bezug auf die Erde dasselbe zu thun, wird mit der Bemerkung, daß eine erschöpfende Aufzählung der göttlichen Wunderwerke unmöglich sei, dieselbe abgebrochen. — עָשׁ ist ein ἀπ. λεγ. und wird verschiedenartig gedeutet. Daß es ein Sternbild bedeute, darüber ist keine Meinungsverschiedenheit; wohl aber darüber, welches Sternbild darunter gemeint sei. Viele denken an den großen Bären, Andere an die Plejaden, Andere an Hesperus, Andere an den Arctur, Andere an die Ziege, Andere an Anderes; bei weitem am wahrscheinlichsten ist darunter der große Bär gemeint, der bei den Arabern noch jetzt Nasch und Asch genannt wird (Gesen. Thesaur.). — כְּסִיל, als Sternbild noch Job 38, 31. Jes. 13, 10. Amos 5, 8. vorkommend, ist nach dem Ausschlag der alten Uebersetzer der Orion. Daß aber der Verf. unseres Buches dabei an einen unter die Gestirne versetzten Menschen, und namentlich an Nimrod, gedacht habe, ist eine durch Nichts zu begründende Vermuthung, und derartige Vorstellungen ohnehin den alttestamentlichen Büchern fremd. Vielmehr erscheinen die Gestirne, und namentlich auch der כְּסִיל (an unserer Stelle u. Amos 5, 8.), so gut wie Sonne und Mond als Geschöpfe Gottes (Genes. 1, 16. Ps. 8, 4. 136, 8. 9.), dazu bestimmt, die Nacht zu erhellen (Jer. 31, 35.), weßhalb sie auch כּוֹכְבֵי אוֹר (Lichtgestirne) genannt werden (Ps. 148, 3.); ihre Zahl ist etwas im Anbeginne schon durch Gott Festgesetztes und nicht später irgendwie Ergänztes (Jes. 40, 26. Ps. 147, 4.), und in personificirender Darstellung werden sie insgesammt zum Lob' und Preise Gottes aufgefordert (Ps. 148, 3. 5.), was bei solchen Ungethümen, wie der כְּסִיל und auch der לִוְיָתָן (3, 8.) sein soll, doch etwas unpassend wäre. Sollte daher auch der Name כְּסִיל (Thor) mit der chaldäischen, syrischen und arabischen Benennung des Orion (נְפִילָא,

10. Der Großes thut, nicht zu erforschen,
Und Wunderbares, ohne Zahl.
11. Sieh'! er geht hin an mir, ich seh' ihn nicht,
Er zieht vorüber, ich bemerk' ihn nicht;
12. Er rafft hinweg, wer hindert ihn?
Wer sagt zu ihm: Was thust du da?

ܓܢܒܪܐ, جَبَّارٌ, was „Riese" bedeutet) zusammenhängen, und diese Benennung die Vorstellung ausdrücken, daß dieses Gestirn ein an den Himmel gefesselter strafwürdiger Riese, nämlich Nimrod, sei; so könnten doch jedenfalls die Hebräer nur die Benennung des Sternbildes, nicht aber auch diese damit verbundene Vorstellung vom Auslande entlehnt haben. — כִּימָה kommt noch Job 38, 31. Amos 5, 8. vor, und bedeutet eigentlich cumulus, πλειας (von كام conj. II. cumulavit, cumulum fecit, كُومَةٌ cumulus). Die Ausleger verstehen darunter fast durchweg entweder die Plejaden (Siebengestirn, eine Sterngruppe am Rücken des Stieres) oder die Hyaden (eine Sterngruppe am Kopfe des Stieres); die Vulgata schwankt zwischen beiden (vgl. 9, 9. 38, 31.). Etymologisch kann das Wort beides gleich gut bezeichnen; für Ersteres sprechen jedoch die alten Uebersetzungen (cf. Michaelis supplem. p. 1265 sqq.) und namentlich der Sprachgebrauch in Betreff des griechischen πλειας und des arabischen ثُرَيَّا, womit die arabische Uebersetzung das ܟܝܡܐ (= כִּימָה) der Peschito wiedergiebt. — Die Kammern des Südens sind genannt im Gegensatz zu den aufgezählten Gestirnen, die sämmtlich am nördlichen Himmelsraume leuchten, und es sind darunter die dem Lande Uz so sehr südlichen Himmelsräume gemeint, daß die dortigen Gestirne nicht mehr sichtbar und dem Auge gleichsam in Kammern eingeschlossen sind. Job will damit sagen: am großen Himmelsraume ist nicht bloß das, was wir sehen und beobachten, sondern noch gar Vieles, was nie in unsern Gesichtskreis kommt, und dessen Existenz wir nicht einmal kennen, von Gott geschaffen und Beweis seiner unbedingten Macht und Oberherrlichkeit über die ganze Schöpfung.

10. Mit den Worten des Eliphas selbst (5, 9.) schließt Job seine Beschreibung ab und giebt damit zu verstehen, daß seine Freunde nicht nöthig gehabt hätten, ihn über Gottes Macht und Größe zu belehren, daß er vielmehr von derselben so gut wie sie überzeugt sei, aber besser als sie einsehe, was hinsichtlich seines Schicksals Folge derselben sei.

11. 12. Vermöge seines eben beschriebenen Verhältnisses zur ganzen Schöpfung waltet Gott unumschränkt wie in der äußern Natur, so in den Schicksalen der Menschen, und Niemand kann ihn dabei eines Unrechts beschuldigen. Seine Wirkungsweise aber ist unsichtbar und unwiderstehlich. Un-

13. Gott nimmt nicht seinen Zorn zurück,
Es unterliegen ihm des Uebermuthes Helfer.

gesehen geht er am Menschen vorüber, und wenn er ihn dann ergreift und wegrafft, wie ein Löwe seine Beute (diese Vergleichung liegt in חתף), so kann ihm Niemand Vorwürfe machen und Niemand Einhalt thun. מִי יְשִׁיבֶנּוּ (wer will ihn zurückbringen) ist aber nicht vom Zurückhalten mit Gewalt, sondern mit Vorstellungen und Abmahnungen gemeint, wie das folgende Versglied zeigt. Worte richten nichts gegen ihn aus, lassen sich nicht einmal recht gegen ihn anwenden, weil er dem Menschen nicht sichtbar gegenübertritt. „Was thust du?" hat einen zurechtweisenden Sinn und deutet an, daß Gott bei solchem Verfahren eine Ungerechtigkeit verübe. Wer ihn durch solche Andeutungen und Vorstellungen zu einem andern Verfahren bewegen wollte, würde nichts ausrichten, sondern vielmehr seines eigenen Unrechts überführt werden.

13. Eben so wenig als Vorstellungen und Abmahnungen könnte gewaltsamer Widerstand Gott hindern, zu vollziehen, was er im Zorne beschlossen. Es beugen sich unter ihm, d. h. es vermögen nichts gegen ihn, unterliegen ihm die עֹזְרֵי רָהַב. Hier fragt es sich vor Allem, was unter רַהַב gemeint sei. Ewald und Hirzel denken an ein mythisches „Seeungeheuer, welches nach der Sage einst in einem großen Kampfe sammt allen seinen Helfern von Gott besiegt, zum Beispiel der Strafe als Sternbild am Himmel festgeschmiedet wurde." Dagegen spricht jedoch im Wesentlichen dasselbe, was gegen die vorhin erwähnte mythologisirende Ansicht in Betreff des כְּסִיל. Es ist eine Muthmaßung, die in den alttestamentlich biblischen Vorstellungskreis etwas ganz Fremdartiges und Unpassendes hineinbringt, sofern solche Kämpfe wohl im Gebiete des Heidenthums, nicht aber der biblischen Gotteslehre ihren Platz finden. Die Vulgata übersetzt עֹזְרֵי רָהַב mit: qui portant orbem, weßwegen Gregorius und Thomas, und mit ihnen gar viele Ausleger darunter die Engel und guten Regenten verstehen, durch welche Gott die irdischen Dinge leite, andere die bösen Geister als rectores tenebrarum harum, Ephes. 6, 12. (Dydim., Cajet.), andere die Frommen und Gerechten, die durch ihre Frömmigkeit und ihr Gebet den Zorn Gottes besänftigen und den Erdkreis erhalten (Philipp., Beda). Allein רַהַב, welches Hieronymus in der Bedeutung von *κόσμος* im schlimmen Sinne genommen zu haben scheint, hat nie diese Bedeutung. Eigentlich bedeutet es Stolz, Uebermuth und Trotz, dann wird es tropisch als Bezeichnung eines Seeungeheuers, ähnlich dem תַּנִּין und לִוְיָתָן gebraucht, und endlich ebenfalls tropisch als poetischer Name für Aegypten (z. B. Ps. 87, 4.), dessen Ursache und Bedeutung aus Jes. 30, 7. klar wird. Im 89sten Psalm (V. 11) ist unter רַהַב, wie Ps. 74, 13. 14. unter תַּנִּין und לִוְיָתָן, der ägyptische Pharao mit seinem Heere gemeint, mit dem er im rothen Meere untergieng. עֹזְרֵי רָהַב (Helfer des Uebermuthes) sind also entweder, ohne Rücksicht auf bestimmte Thatsachen, solche, die dem Uebermuth aufzuhelfen und namentlich im Vertrauen auf ihre Macht und Stärke Andere gegen

14. Geschweige denn, daß ich mit ihm zu rechten,
Die Worte gegen ihn zu wählen wagte.

15. Denn wär' ich auch gerecht, ich würd' nicht rechten,
Zu meinem Richter nur würd' ich um Gnade flehen.

Gott und die göttlichen Verhängnisse zu schützen suchen, also Uebermüthige, den göttlichen Fügungen Trotz Bietende überhaupt; oder es sind die Hauptwidersacher Jehova's und seines Volkes im Alterthume, nämlich Pharao und die Aegyptier zur Zeit Mose's. Pharao's Benehmen gegen Israel ist übermüthiges und trotziges Widerstreben gegen Jehova, und er und sein ganzes Volk sind Helfer des Uebermuthes, sofern sie dieses Widerstreben durchzusetzen suchen. Ihr Gebeugtwerden ist dann ihr Untergang im rothen Meere, der im A. T. so oft als ein Wunder der göttlichen Allmacht gepriesen wird. Daß an dieses hier gedacht sei, macht die auffallende Hinweisung auf Aegypten durch das Wort רַהַב im höchsten Grade wahrscheinlich; nur ist dann die Stelle deßungeachtet zugleich allgemein zu fassen und sagt, daß, was dort in Aegypten geschehen sei, überhaupt geschehe, und die Uebermüthigen an Pharao's Schicksal ihr eigenes sehen können, weil sie, gleich ihm, der göttlichen Macht unterliegen müssen. Jedenfalls ist der Sinn: Uebermuth und Gewalt von Seite eines Geschöpfes kann den Schöpfer nicht in seiner Wirksamkeit hindern, sondern nur solchem Geschöpfe den Untergang bereiten.

14. Das Bisherige wendet nun Job auf sich selbst an und sagt: unter solchen Umständen könne er nur weit entfernt sein, mit Gott rechten und ihn eines Unrechts beschuldigen zu wollen. Durch אַף כִּי setzt er sich den עֹזְרֵי רַהַב entgegen, und will sagen: wenn diese nichts ausrichten, so könne er um so weniger zu erringen hoffen; damit spricht er theils im Gegensatz zu dem gewaltigen, aufbrausenden Uebermuthe das Bewußtsein und Gefühl seiner Niedrigkeit und Schwäche vor Gott aus, theils deutet er insbesondere auf seinen elenden Zustand hin, in welchem ihm überhaupt jeder erhebliche Kraftaufwand zu seiner Rettung eine Unmöglichkeit wäre. עָנָה steht hier im gerichtlichen Sinne: dem Kläger oder Richter antworten, um sich dadurch zu rechtfertigen, und ist somit nur ein gelinder Ausdruck für: rechten, einen Rechtsstreit führen. „Die Worte wählen mit Einem" bezeichnet die sorgfältige Ueberlegung, womit man das Passendste und Treffendste gegen ihn vorzubringen sich bemüht, und Job ist überzeugt, daß bei ihm alle solche Bemühung, um Gott eines Unrechtes zu überführen, vergeblich sein würde.

15. Steigerung des Vorigen. Selbst wenn Job vollkommen gerecht zu sein und Recht zu haben sich bewußt wäre, so würde er sich doch mit Gott in keinen Streit einlassen, sondern vielmehr zu ihm um Gnade flehen. Der Grund liegt im Vorausgehenden und ist schon durch V. 3 angedeutet. Job nämlich würde auch seinerseits nicht auf Eins von Tausend antworten können, und es würde sich auch bei ihm das paulinische: **nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum** (1 Kor. 4, 4.) erwahren. Ueberdieß würde

16. Wenn ich auch rief' und er mich hörte,
Ich glaube nicht, daß er mein Wort beachtete;

17. Da er im Sturme mich verfolgt,
Und meine Wunden ohne Grund vermehrt.

sich zeigen, daß von irgend einem Unrecht Gottes gegen ein Geschöpf und insbesondere gegen Job schon wegen Gottes durchgängiger Oberherrlichkeit und seinem unbedingten Eigenthumsrechte auf die ganze Schöpfung als Urheber derselben nie die Rede sein könnte, so wenig als z. B. von einem Unrecht des Töpfers gegen das von ihm gemachte Gefäß. Denn wir sind der Thon und er unser Bildner (Jes. 64, 7.); kann nun der Thon zu seinem Bildner sagen: was machst du? (Jes. 45, 9.) Auch diese Stelle zeigt wieder, daß sich Job nicht für schlechthin und unbedingt schuldlos erklären, sondern nur sagen will, daß er keiner solcher Sünden sich bewußt sei, für die sein Leiden als angemessene Strafe sich betrachten ließe. — אֲשֶׁר bezieht sich auf אָנֹכִי und vermittelt die engere Verbindung. מְשֹׁפְטִ bezeichnet als Intensivform das nachdrückliche Verwalten des Richteramtes stärker als das gewöhnliche שֹׁפֵט und ist nicht etwa in מִשְׁפָּטִי zu ändern (Berg); er will sagen: wenn auch Gott als Beklagter neben ihm vor Gericht erscheinen wollte, er würde, anstatt mit ihm zu rechten und vor einem Andern gegen ihn Beschwerde zu führen, geradezu ihn selbst als Richter, und zwar als gerechten Richter (dieß liegt in der Intensivform) ansehen und zu ihm um Gnade flehen.

16. Wenn Job auch den Versuch machen würde, Gott zu beweisen, daß er das auf ihm lastende Leiden nicht verdient habe, es würde doch nichts helfen, weil das Verfahren des Schöpfers nicht an ein bestimmtes Benehmen oder Bewußtsein des Geschöpfes gebunden, sondern in seiner freien schlechthinigen Machtvollkommenheit über dasselbe gegründet ist. Daher sagt er: ich glaube nicht, daß er in solchem Falle, auch wenn er mein Rufen hörte, dasselbe wirklich zu Ohren nähme, d. h. daß er auf dasselbe achten, es als richtig ansehen und sich dadurch zu einem andern Verfahren gegen mich bestimmen lassen würde.

17. Job glaubt aber jenes deßwegen nicht, weil ihn Gott gegenwärtig mit großer Härte und Strenge behandelt, und zwar חִנָּם (ohne Grund), d. h. ohne daß er nach seiner Ueberzeugung solches durch seine Sünden verdient hat; dieß dient ihm zum Beweise, daß Gott bei einer etwaigen Untersuchung auch nichts nachsehen, sondern die größte Strenge gegen ihn gebrauchen würde. — אֲשֶׁר geht auf Gott: „da er" ꝛc. שׁוּף (nur noch Genes. 3, 15. Ps. 139, 11. vorkommend) ist verwandt mit שָׁאַף und bedeutet: „gierig wonach trachten, nachstellen, verfolgen" (Meier, Wurzelw.), welche Bedeutung auch hier und an den beiden andern Stellen ganz gut paßt. Der Beisatz: „im Sturm" drückt die heftige Gewalt des Verfolgens aus, und das Vielmachen der Wunden ist Folge davon und zeigt zugleich, daß Gott als ein bewaffneter ihn verfolgender Kriegsheld vorgestellt wird.

18. Nicht Athem holen läßt er mich,
Er sättigt mich mit Bitterkeiten.
19. Wenn's starke Kraft gilt, sagt er: siehe!
Und wenn Gericht: wer will mich fordern.
20. Wär' ich gerecht, mein Mund verdammte mich,
Wär' ich auch rein, er würde mich verkehren.
21. Wär' ich auch rein, ich würde mich nicht kennen,
Mein eignes Leben selbst würd' ich verwerfen.

18. Fortsetzung. Jene Verfolgung ist eine ununterbrochene. הָשִׁיב רוּחַ bedeutet Athem holen, und הָשֵׁב steht nach יִתְּנֵנִי für לְהָשֵׁב, ähnlich wie 3, 8. עֹרֵר für לְעוֹרֵר; das Athemholen hat aber hier ungefähr denselben Sinn, wie 7, 19.: „den Speichel verschlingen." Er will sagen: Gott gestatte ihm nicht einmal so lange Ruhe und Erholung, als man nöthig habe, um wieder frischen Athem zu schöpfen. Das letzte Versglied erläutert und verstärkt das Vorherige; das Sättigen ist ein Ueberfüllen, Ueberhäufen, und die Bitterkeiten sind die Schmerzen jener Wunden, oder ohne Bild die Leiden seiner Krankheit. יַשְׂבִּעַנִי steht nur ausnahmsweise für יַשְׂבִּיעֵנִי (vgl. Gesen. Lehrbeg. S. 226).

19. Mit Rücksicht auf V. 14 sagt Job noch weiter, warum er nicht mit Gott rechten möchte. Es kann nämlich dem Gesagten zufolge überhaupt Niemand gegen ihn Recht haben wollen. Wenn es auf Kraft des Starken ankommt, so sagt er (אָמַר אֱלֹהַּ ist ausgelassen): Siehe! Dieß ist emphatische Hinweisung auf die schon beschriebene, durch die ganze Schöpfung vergegenwärtigte und bezeugte Macht Gottes. Bei לְכֹחַ ist etwa יִבְטַח אִישׁ zu ergänzen, und ebenso bei לְמִשְׁפָּט und מִשְׁפָּט ist hier ein Gericht oder eine richterliche Entscheidung; und er sagt: wenn Jemand auf solche vertrauen oder es auf sie ankommen lassen will, so sagt er: Wer will mich vorladen, nämlich vor Gericht. יָעַד (bestimmen, festsetzen) wird im Hiph. besonders in gerichtlichem Sinne gebraucht vom Bestimmen des Gerichtstages und sofort vom Ansagen desselben und vom Vorladen vor Gericht (Jer. 49, 19. 50, 44.); der Sinn ist also: Niemand wird in solchem Falle mich nur vorladen können, so daß ich erscheinen müßte, geschweige denn, daß Jemand eine Klage über Unrecht mit Erfolg gegen mich vorbringen könnte.

20. 21. Jetzt steigert er das Vorige noch mehr und sagt: Ich würde nicht nur nicht Recht bekommen gegen ihn, sondern der Streit würde sich so wenden, daß ich mich selbst für schuldig erklären müßte. Wie das zu verstehen sei, erhellt aus dem Vorausgehenden. Gott würde ihm nämlich eine Menge von Fehlern und Sünden vorhalten, an die er nicht gedacht hätte und die er nicht in Abrede stellen könnte. Denn daß vor Gott Niemand ohne Sünde sei und nur sich selbst täuschen würde, wer es behauptete (1 Joh. 1, 8.), hat er schon wiederholt zu verstehen gegeben; das אֶצְדָּק und תָּם אָנִי ist daher auch nicht absolut, sondern nur so gemeint, daß er sich selbst keiner Sünde bewußt sei. — אִם ist zu תָּם אָנִי beide Male herüber zu denken, und יַעְקְשֵׁנִי

22. Ja Eines ist's, drum sag' ich auch:
Den Reinen und den Frevler tilgt er weg.

23. Wenn eine Geißel plötzlich tödtet,
Er spottet der Unschuld'gen Leiden.

ist nicht Kal, sondern aramäisirendes Hiphil (Gesen. Gr. § 52, Anm. 4) und heißt eigentlich: krümmen, verdrehen, dann für verdreht, verkehrt erklären, dieß aber hier im moralischen Sinne, und er sagt also: wenn ich mich selbst auch gerecht und tadellos wüßte, er würde mich doch als einen Tadelhaften und Verkehrten hinstellen. „Ich würde nicht kennen meine Seele" wird durch das Folgende näher erklärt, und ist diesem gemäß so viel als: ich würde mich dann selbst ganz anders ansehen als vorher, ich würde mich selbst gleichsam dann nicht mehr kennen und mein eigenes Leben tadeln und verwerfen, und so würde Gott als derjenige erscheinen, der Recht hat und damit ich selbst als derjenige, der Unrecht hat.

22. Dem Gesagten gemäß richtet sich die Austheilung von Glück und Unglück nicht nach dem sittlichen Charakter des Einzelnen. אַחַת הִיא scheint eine sprüchwörtliche Redensart zu sein, deren näherer Sinn sich erst aus der Sache ergeben muß, auf die sie sich bezieht. Die lockere Verbindung, in der sie hier vorkommt, hat verschiedene Erklärungen veranlaßt. Die LXX übergehen den Ausdruck, die Vulgata übersetzt: Unum est, quod locutus sum, und betrachtet somit den zweiten Halbvers als den Hauptsatz, auf den sich alles von Job Gesagte reduciren lasse; allein dieß ist schon sachlich nicht ganz richtig und hat das עַל־כֵּן gegen sich. Der Chaldäer ergänzt מְכִילָא (Maaß, Regel, חֲדָא מְכִילָא הִיא), so daß der Sinn entsteht: es ist einerlei Maaß und Regel, wonach er den Guten und Bösen ihr Schicksal zumißt; Tugend und Sünde haben auf dasselbe gleichviel oder gleichwenig Einfluß. Dieß paßt augenfällig am besten in den Zusammenhang als Begründung des mit עַל־כֵּן angeknüpften Ausspruches; Job sieht sich jetzt geradezu zu der Behauptung berechtigt: den Schuldlosen wie den Schuldigen vernichtet er, beide ohne Unterschied, und ohne daß ihre Sittlichkeit dabei als maaßgebend erscheint.

23. Die Richtigkeit der vorigen Behauptung erhellt aus der täglichen Erfahrung; denn Unschuldige unterliegen sehr oft den schwersten Unfällen. Die Geißel ist hier die Geißel Gottes, das von ihm verhängte Unglück, diesem unterliegen sie plötzlich. Damit behauptet Job im Gegensatz zu dem, was Bildad über den plötzlichen Untergang des Gottvergessenen gesagt hat, daß es dem Unschuldigen und Gerechten der Erfahrung gemäß um gar nichts besser gehe, und somit jener Untergang jedenfalls nicht Folge und Beweis schwerer Sündenschuld sein könne. Daß er bei שׁוֹט wirklich an das Schicksal der Unschuldigen denke, zeigt der zweite Halbvers deutlich genug. Die Versuchung מַסָּה ist das, womit sie von Gott versucht werden, mithin dasselbe, was vorhin שׁוֹט. Gott verschont sie nicht nur nicht damit, sondern lacht und spottet noch darüber, wenn sie davon getroffen werden. Als solcher Spott

24. Die Erde ist den Frevlern preisgegeben,
Und er verhüllt das Antlitz ihrer Richter,
Und wenn nicht Er, wer ist es denn?

25. Und meine Tage gehen schneller als ein Läufer,
Sie fliehen, ohne Glück zu schauen;

26. Sie fahren wie ein Kahn von Rohr dahin,
Und wie ein Adler, der auf Beute stürzt.

wird nämlich hier das gänzliche Ausbleiben der göttlichen Hülfe vorgestellt, während die Frommen ihrem Elend unterliegen, sofern es zu beweisen scheint, daß Gott an solchem Untergange sich erfreue und ergötze, weil er denselben herbeiführe und jegliche Hülfe versage.

24. Steigerung des Vorigen. Bildad's Behauptung ist nach dem Zeugniß der Erfahrung gerade umzukehren. Statt daß die Frevler als die Unglücklichen erscheinen, ist gerade in ihre Hand die Erde gegeben; sie sind die Gewalthaber, die Mächtigen und Glücklichen, und die Schuldlosen leiden unter dem Druck ihrer Ungerechtigkeit. Wer aber das so gefügt und den Frevlern ihre Macht gegeben hat, ist Niemand als Gott. Er ist es auch, der das Angesicht der Richter verhüllt, unter denen eben wieder die Gewalthaber gedacht sind; er verblendet sie, daß sie in Verwaltung ihres Amtes das Rechte nicht sehen oder sehen wollen, und somit blindlings und gegen das Recht handeln, und die Gerechten unter ihrem Drucke schmachten müssen. Subject bei יְכַסֶּה ist Gott und das letzte Versglied will noch die etwaige Einrede abweisen, daß die berührte Erscheinung vielleicht nicht von Gott herrühre. Wer das behaupten will, der soll nur angeben, von wem sie dann herrühre; er wird außer Gott, dem Herrn über Alles, Niemanden zu nennen wissen. אֵפוֹ (außer dem Buch Job אֵפוֹא geschrieben) kommt nur in Fragen und Aufforderungen vor (Ewald, Lehrb. § 105 d.) und dient zur emphatischen Verstärkung derselben, gehört daher auch hier nicht etwa zu אִם־לֹא in der Bedeutung ita (Gesen.), sondern zu מִי und steht ausnahmsweise wie 24, 5. und Genes. 27, 37. vor dem Fragewort, auf das es sonst zu folgen pflegt. Das אִם־לֹא aber ist elliptisch: „Wenn nicht" nämlich Gott das Gesagte thut, „wer ist es denn?" nämlich: der es thut.

25. 26. Ein beweisendes Beispiel für die Behauptung, daß gerade die Unschuldigen dem Leiden unterliegen, ist Job selbst. Seine Tage eilen hin und sehen kein Glück. Er hat in seiner jammervollen Lage bei der Flüchtigkeit seines Lebens keine andere Aussicht, als in seinem Elend bald untergehen zu müssen. „Meine Tage" sind nicht die Tage seines früheren Glückes, die auf einmal ein Ende hatten (Schult., Rosenm.), sondern seine Lebenstage überhaupt; daß diese so schnell dem Ende zueilen, macht seine Lage ganz hoffnungslos. Dieß ist Erwiederung auf die hypothetische Glücksverheißung, womit auch Bildad seine Rede geschlossen. Die Flüchtigkeit seiner Tage veranschaulicht er durch drei Vergleichungen. Sie sind schneller als ein Läufer, darunter ist

27. Sag' ich, vergessen will ich meine Klage,
Verlassen mein Gesicht und mich erheitern;

28. So fürcht' ich mich vor allen meinen Schmerzen,
Ich weiß, daß du mich nicht für rein erklärst.

sicher nicht ein Weberschiff gemeint (Umbr.), sondern ein Eilbote, dergleichen an orientalischen Höfen zur schnellen Ueberbringung von Botschaften und Befehlen gebraucht wurden (2 Sam. 18, 22. 24. 22, 17. 2 Kön. 10, 29. 11, 6 ff.). Sie fahren hin mit Schiffen von Rohr, d. h. so schnell wie solche, so daß עִם gewissermaßen die Stelle der Vergleichungspartikel vertritt. אֵבֶה ist sehr verschiedenartig erklärt worden; am meisten hat die Ansicht für sich, daß es synonym sei mit גֹּמֶא (Papyrschilf), aus welchem nach Jes. 18, 2. kleine Kähne verfertigt wurden zur Beschiffung des Nils, die dann wegen ihrer Leichtigkeit auch sehr schnell stromabwärts fuhren. Für diese Bedeutung spricht das arabische أَبَاةٌ (arundo) und أَبَاءٌ (arundinetum), und der Zusammenhang, in welchen gerade solche Kähne als Bild der Schnelligkeit sehr gut passen. Gesteigert wird dann die Vorstellung der Schnelligkeit noch durch die Vergleichung mit dem Flug eines Adlers auf seinen Raub. So vergleicht er also die Flüchtigkeit seiner Tage mit dem, was ihm auf der Erde, auf dem Wasser und in der Luft als das Schnellste bekannt ist.

27. 28. Jetzt zeigt er noch, daß seine Tage kein Glück sehen. Wenn er sich bemüht, seinen Jammer zu vergessen und sich zu erheitern, so wird es ihm nicht möglich. אָמְרִי ist der Infinit. für's Verb. finit.: wenn mein Reden Statt findet, s. v. a. wenn ich rede. שִׂיחִי ist mein Jammern und Klagen, פָּנַי ist hier wie 1 Sam. 1, 18. das traurige, schmerzvolle Antlitz; das Verlassen desselben hat dann das אַבְלִיגָה (sich aufheitern) zur Folge und ist damit gewissermaßen eins; man braucht aber zu אַבְלִיגָה nicht nothwendig פָּנַי als Object zu denken, weil הִבְלִיג auch 10, 20. und Ps. 39, 14. ohne Object in der Bedeutung: sich erheitern, vorkommt, und nur Amos 5, 9. ein Object bei sich hat. יָגֹר ist, was sonst גּוּר (fürchten), und er sagt: Aufheiterung mache ihm schon der Gedanke an die Zukunft unmöglich, wenn ihm auch die Gegenwart sie gestattete, denn er fürchte alle seine Schmerzen, d. h. er wisse, daß sie nur immerfort zunehmen und jeder kommende Tag für ihn schlimmer sei, als der vorherige. Die Vulgata übersetzt: verebar omnia opera mea, so daß Job die Besorgniß ausdrückte, daß keine seiner Handlungen gottgefällig sein möchte, gemäß dem Ausspruche des Predigers, der Mensch wisse nicht, ob er Liebe oder Haß von Gott verdiene (Koh. 9, 1.); allein dagegen ist der Sprachgebrauch, sofern עַצֶּבֶת nur für Schmerzen und Götzenbilder gebraucht wird, und der Zusammenhang, sofern eben die Furcht vor zunehmenden Leiden ihn besonders beunruhigt und das Schuldigerfundenwerden von Gott ihm unzweifelhaft ist. Denn er fügt gleich hinzu: er sei überzeugt, daß Gott ihn nie für rein ansehen werde. Mit תְנַקֵּנִי richtet er die Rede wieder

29. Als Frevler muß ich gelten!
Warum doch müh' ich mich vergeblich ab?
30. Auch wenn ich mich mit Schneewasser wüsche,
Mit Lauge meine Hände reinigte;
31. Du würdest mich in eine Pfütze tauchen,
Daß meine Kleider vor mir Ekel hätten.

unmittelbar an Gott, das Verbum bezeichnet Freiheit von Schuld und im Piel Freisprechen von solcher, und in Folge dessen auch Befreiung von der Strafe; diese, glaubt er, werde bei ihm nie mehr Statt finden.

29. Zuerst bekräftigt er nur die letzten Worte des vorigen Verses. Sein Schicksal beweist ihm, daß er in den Augen Gottes ein Frevler sei; und er kann nicht hoffen, daß das sich ändern werde, weil er sich nicht mehr, als es bereits der Fall ist, vom Bösen frei zu halten weiß. Es erscheint ihm daher auch vergeblich, seine Schuldlosigkeit behaupten und beweisen zu wollen. אִיגָע bezeichnet eben die dießfallsige Bemühung und זֶה הֶבֶל den nichtigen Erfolg derselben, und das זֶה ist hinweisend auf das bereits zu den Freunden Gesagte.

30. 31. Jetzt begründet er die zweite Hälfte des vorigen Verses und sagt, indem er die Selbstrechtfertigung mit einer körperlichen Reinigung vergleicht, die Anwendung auch der besten und kräftigsten Reinigungsmittel wäre vergeblich. Statt בְמוֹ שָׁלֶג (in Schnee) drücken die alten Uebersetzer, mit Ausnahme der LXX, einstimmig בְּמֵי שֶׁלֶג (in Schneewasser) aus. Dieses halten auch die Masorethen für das Richtige (במי ק), und viele Handschriften und alte Ausgaben haben es (cf. de Rossi, var. lect.); es verdient daher ohne Zweifel den Vorzug vor בְמוֹ שָׁלֶג, zumal es auch weit besser als dieses zu הִתְרָחַצְתִּי paßt. Schneewasser aber ist genannt statt des gewöhnlichen Wassers, weil es als ein kräftigeres Reinigungsmittel galt, weßhalb auch die Sunna den Mohammed unter Anderm beten läßt: Herr, wasche mich von meinen Sünden mit Schneewasser und Eis (vgl. Fundgruben des Orients I. 313). Da Schneewasser als Reinigungsmittel gebraucht ist, so offenbar auch בֹּר und ist somit wie Jes. 1, 25. dasselbe, was sonst בֹּרִית (vegetabilisches Laugensalz), von den Arabern Alkali (القلي) genannt, welches theils mit Oel vermischt als Seife, theils zur Läuterung der Metalle gebraucht wurde. Wollte Job solche Mittel anwenden, so würde ihn Gott in eine schlammige Pfütze tauchen (eine solche ist unter שַׁחַת offenbar gemeint), so daß seine eigenen Kleider ihn verabscheuten und sich gleichsam weigerten, ihn noch ferner zu bedecken, d. h. wenn er sich auch noch so gut zu rechtfertigen und zu beweisen wüßte, daß er sein Leiden nicht durch Sünden verdient habe, vor Gottes Gericht würde ihm das dennoch nichts helfen, Gott würde ihm eine solche Menge sittlicher Verunreinigungen nachweisen, daß er aus seinem Gericht so ganz mit Unreinigkeit bedeckt hervorginge, wie ein in eine unreine Pfütze Gefallener.

32. Denn nicht mit meines Gleichen würd' ich rechten,
Nicht könnten mit einander in's Gericht wir gehen;
33. Nicht wäre zwischen uns ein Richter,
Der auf uns beide legte seine Hand.
34. Er nehme seinen Stab nur weg von mir,
Und ängstige mich nicht mit seinen Schrecken;
35. So will ich reden und vor ihm nicht zagen,
Denn mein Gewissen ist nicht dieser Art.

32. 33. Jetzt zieht Job aus der oben beschriebenen Macht und Größe Gottes neue Folgerungen für den Beweis, daß er nicht mit ihm rechten könne. Vermöge des Schöpferverhältnisses Gottes zur Welt ist kein Dritter denkbar, der bei einem etwaigen Streit zwischen Gott und Job die Entscheidung übernehmen und zur Anerkennung derselben zwingen könnte. עָנָה ist wieder wie V. 14 im gerichtlichen Sinne gebraucht, und אִישׁ ist Accus. und gewissermaßen Apposition zum Suff. in אֶעֱנֶנּוּ: nicht als einem Manne, wie ich bin, kann ich ihm erwiedern; es wäre nämlich ein unendlich anderes Verhältniß, als zwischen zwei Menschen, die einander gegenüber stünden, es stünde das Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber. Zu נָבוֹא ist dann כִּי־לֹא herüber zu denken: nicht können wir gehen mit einander in's Gericht. Dieses in's Gericht Gehen wäre von Seite Job's speciell so viel als Klage über ein von Gott an ihm verübtes Unrecht erheben und vor Gericht darüber entscheiden lassen. Wenn er das wollte, so könnte er keinen Richter zwischen sich und seinem Gegner finden, weil jeder Richter wiederum als Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber stände. Ein solcher Richter oder Schiedsrichter ist hier nämlich gemeint unter מוֹכִיחַ. Die Hand auf Beide legen ist s. v. a. sie durch richterliche Macht und Auctorität niederhalten und zur Annahme der gegebenen Entscheidung zwingen. Für Job wäre wohl leicht ein Richter zu finden, der das könnte, unmöglich aber für Gott.

34. 35. Wenn Gott aus seinem Majestätsverhältniß zur Schöpfung heraustreten und sich wie ein Mensch dem Job gegenüber stellen würde, dann wollte ihm Job seine Unschuld schon beweisen. Gott würde sich nämlich in diesem Falle nicht nur seiner Stellung begeben, in welcher er unbeschränkte Vollmacht über die Geschöpfe hat, so daß er dieselbe dem Job nicht mehr entgegenhalten könnte, sondern er würde ihm auch die ihm selbst weniger oder gar nicht bekannten Fehler nicht mehr aufdecken können, eben weil er zu ihm nur die Stellung eines Menschen zum andern eingenommen hätte. Daraus ist aber auch deutlich, daß Job, selbst wenn das Gesagte geschehen würde, nichts gewinnen könnte, weil er dann im Grunde doch nicht gegen Gott, sondern nur gegen den Menschen, dessen πρόσωπον so zu sagen Gott vorübergehend angenommen hätte, sich rechtfertigen würde. Ganz natürlich kann daher auch sein diessfallsiger Wunsch, der ihm nur durch die Größe des Leidens und die Vorwürfe der Freunde ausgepreßt wurde, nicht in Erfüllung gehen. שֵׁבֶט ist

X. 1. Es eckelt meiner Seel' an meinem Leben,
Frei lassen will ich meine Klage,
Und reden in der Bitterkeit der Seele;
2. Zum Höchsten sag' ich: nicht verdamme mich,
Laß wissen mich, warum du mit mir streitest.

hier: Herrscherstab, Scepter, als Symbol jener unbeschränkten Vollmacht. Diesen, der über alle Geschöpfe gleichsam ausgestreckt oder gelegt ist, von Job wegnehmen, heißt also: ihm nicht mehr als Schöpfer, sondern wie etwa ein anderer Mensch, wie ein Geschöpf, gegenübertreten. Denselben Sinn hat das Folgende: Sein Schrecken ängstige mich nicht; denn eben jene Schöpfermajestät ist es, vermöge welcher Job nichts gegen Gott vorbringen kann und vor ihm mit Angst und Schrecken erfüllt wird. Wenn dieser Zustand aufhörte, dann, meint er, könnte er schon frei und furchtlos zu Gott reden, vergißt aber dabei, daß er im gesetzten Falle im Grunde eben nicht zu Gott reden würde. „Denn ich bin nicht so bei mir" d. h. vor mir, in meinen Augen; dieß hat den Sinn: Nach meinem Urtheil und dem Zeugniß meines Gewissens bin ich nicht so, daß ich ängstlich und furchtsam zu sein brauchte, wenn ich meine Unschuld beweisen wollte.

X. 1. Da der vorige Wunsch sich nicht erfüllen kann, so bleibt dem Job nur übrig, sich auf's Neue mit Klagen und Bitten an Gott zu wenden, was er denn auch ganz seinem innern Drange gemäß thun will. נָֽקְטָה ist entweder für נָֽקֹטָּה gebraucht als Niph. von קוּט (Hirzel) oder für נָֽקֹטָּה als Niph. von קָטַט (Ew., Lehrb. § 139 c.), oder ist einfaches Präteritum von נָקַט s. v. a. קוּט (Gesen. Thesaur.), gleichwie auch נָסַג neben סוּג (zurückweichen), נָפַח neben פּוּחַ (blasen, hauchen), נָפַץ neben פּוּץ (zerschlagen) vorkommt; letzteres, als das Einfachste, anzunehmen, ist um so weniger bedenklich, als sich im Chaldäischen נקט in der Bedeutung von קוּט (Eckel haben) wirklich vorfindet. Der Ausdruck aber: „meine Seele hat Eckel an meinem Leben", ist nur von seinem jetzigen traurigen Leben gemeint, das ihm bereits unerträglich geworden ist, wie eine elende eckelhafte Speise, womit er schon früher sein Leiden verglichen hat (6, 6. 7.). עזב ist hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung: verlassen oder ablassen von etwas, sondern in der mehr ursprünglichen: loslassen, freien Lauf lassen, gebraucht; aber eben darum nicht etwa mit dem arabischen عَذَبَ (impedivit, prohibuit. Umbr.), sondern vielmehr mit dem entsprechenden عَزَبَ (procul fuit. IV. procul abegit) zu vergleichen. Job will also seine Klagen nicht zurückhalten, sondern sie aussprechen, wie sein Schmerz ihn treibt; „in der Bitterkeit der Seele" hat denselben Sinn wie 7, 11.

2. Nun sagt er, was er Gott klagen wolle, und indem er seine Rede an Gott richtet, thut er zugleich, was er thun zu wollen versichert. Das Hiph. von רָשַׁע bedeutet hier für schuldig (für einen רָשָׁע) erklären; dieß ge-

3. Gefällt es dir, zu unterdrücken,
Und zu verstoßen deiner Hände Werk,
Indeß den Rath der Frevler du bestrahlest?

4. Sind etwa Fleisches Augen dir,
Und siehst du nur, wie Menschen sehen?

5. Sind wie des Menschen Tage deine Tage,
Und deine Jahre wie des Mannes Tage?

schieht von Seite Gottes durch die Verhängung des Leidens, das als Beweis von Schuld und Sünde gilt, und die ihm zur Last gelegte Sündhaftigkeit erscheint um so größer, je schwerer das Leiden, das als Strafe derselben gilt. Die Bitte, ihn nicht für schuldig zu erklären, hat daher den Sinn, ihm das Leiden abzunehmen, oder wenigstens zu erleichtern. Die weitere Bitte, ihm die Ursache seiner Verfolgung anzuzeigen, giebt wieder zu verstehen, daß er solches Leiden nicht verdient habe, und Gott ihn davon befreien würde, wenn er ihn genau nach Verdienst behandeln wollte. רִיב (streiten) ist hier, von Gott gebraucht, zugleich ein Richten und Bestrafen, und eben deßwegen nicht wie gewöhnlich mit עִם, sondern wie Jes. 27, 8. geradezu mit dem Accusativ construirt.

3. Job sucht nun Gott durch verschiedene Vorstellungen zur Linderung seines Leidens zu bewegen. Zuerst sagt er: dasselbe könnte leichtlich die Vermuthung erregen, daß Gott nur Freude daran habe, sein eigenes Werk zu zerstören, während doch nicht einmal Menschen etwas nur darum zu Stande bringen, um es gleich wieder zu vernichten. Die Fragen haben jedoch verneinenden Sinn und wollen ausdrücken, daß das, wonach gefragt wird, bei Gott nicht Statt finden könne, daß aber eben deßwegen auch Job's Leiden sich nicht recht begreifen lassen und ein Ende nehmen sollten. „Ist es dir gut" bedeutet hier dasselbe, was das sonstige: ist es gut in deinen Augen, s. v. a. gefällt es dir, macht es dir Freude? Der Gedanke, daß dieß wirklich der Fall sein möchte, so verkehrt er auch wäre, muß sich nothwendig um so näher legen, als Gott die offenbaren Frevler nach Wunsch gewähren läßt, und sie nicht nur in ihren Unternehmungen nicht hindert, sondern sogar begünstigt; diesen letztern Sinn hat nämlich der Ausdruck: den Plan der Frevler beleuchten, bestrahlen. Gott sollte daher schon um seiner selbst willen, damit keine so verkehrte Meinung über ihn entstehen könnte, einen so schuldlosen Mann wie Job nicht mit so schrecklichen Leiden heimsuchen, wie er sie zu tragen hat. Bei תַעֲשֹׁק wird am besten dasselbe Object gedacht, wie bei תִמְאַס; nämlich: Werk deiner Hände, worunter Job sich selbst meint.

4. 5. Auch die Vermuthung könnte Job's Leiden erregen, daß menschliche Kurzsichtigkeit und Unkenntniß von seinem Zustand bei Gott Statt finden möchte. Augen des Fleisches sind menschliche Augen, die nur das Nahe und dieses oft unrichtig sehen, und bezeichnen also hier überhaupt die menschliche Kurzsichtigkeit. Die Tage des Menschen sind nach Bildad's eigener Rede (8, 9.) wie

6. Daß du nach meinen Sünden spähest,
Nach meinen Missethaten forschest?

7. Dir ist's bekannt, daß ich kein Frevler bin,
Und Niemand retten kann aus deiner Hand.

ein Schatten dahin schwindend und daher der Mensch, wenn er nur auf sich selbst bauen will, unwissend. Mit Rücksicht darauf gebraucht nun Job die kurzen menschlichen Tage geradezu als Zeichen menschlicher Unwissenheit. Die Frage, ob etwa solche bei Gott Statt finde, hat wieder den Sinn einer nachdrücklichen Verneinung, will aber auch wieder zu verstehen geben, daß Job's Schicksal leicht zur Bejahung derselben führen könnte. Wenn nämlich Gott nur menschliche Augen hätte und gleichsam menschliche Tage lebte, also nach Menschen Art in Raum und Zeit befangen wäre, kurzsichtig und unwissend, dann wäre Job's Schicksal wohl begreiflich und könnte als etwas ganz Natürliches erscheinen; allein da Gott als der Ewige über Raum und Zeit absolut erhaben ist, und dieselben nach ihrer ganzen Ausdehnung, mit Allem, was in ihnen ist und vorgeht, seinem Blicke schlechthin gegenwärtig sind, da seine Augen weit heller sind als die Sonne, und alle Wege der Menschen und ihre verborgensten Gedanken durchschauen (Sir. 23, 28.), und er die Herzen und Geister abwägt (Sprw. 16, 2. 21, 2.); so läßt sich Job's Leiden, verglichen mit seinem sittlichen Verhalten, nicht leicht begreifen, und sollte schon deßhalb aufhören, damit es nicht falsche Folgerungen in Bezug auf Gottes Wesen selbst veranlasse.

6. Dieser Vers hebt noch besonders die Ursache der vorigen Fragen hervor. Sie haben in Gottes Benehmen gegen Job ihren Grund, welches wirklich von der Art ist, als ob Gott nur darauf ausgehe, an Job nur Sünden und Frevel zu entdecken und ihn sofort auch als einen Frevler, was er doch nicht ist, zu behandeln, ohne beim Hinblick auf seine Fehler auch seine Frömmigkeit und Gottesfurcht nach Verdienst zu berücksichtigen. Gott würde somit wirklich, meint er, für die Anerkennung seiner eigenen Ehre sorgen, wenn er Job's Leiden endigen ließe. Das Suchen und Forschen von Seite Gottes ist ein Erfolg habendes; wenn er Fehler an einem Geschöpfe finden will, findet er sie auch; denn Job ist mit den Freunden darin einverstanden, daß vor Gott Niemand schuld- und tadellos sei.

7. Damit man seine vorigen Fragen nicht mißverstehe, spricht er noch ausdrücklich die Ueberzeugung aus, daß Gott seinen Zustand wohl kenne, und sieht eben darin ein neues Motiv für Gott, ihm sein Leiden abzunehmen. Gott kennt nun seine Unschuld und weiß, daß er von Niemand gegen ihn geschützt werden kann; beides sollte ihn zum Mitleid bewegen. עַל־דַּעְתְּךָ ist elliptisch: auf deinem Wissen nämlich ist es, d. h. dir ist es bekannt. Das לֹא אֶרְשָׁע ist wieder nur im Verhältniß zu seinem Unglück gemeint, und will sagen, daß er keine Sünden begangen habe, die solches verdienten, nicht aber, daß er schlechthin fehlerlos sei. Um sein Unglück wirklich verdient

8. Mich bildeten und formten deine Hände,
Zumal ringsum, und nun vertilgst du mich.
9. Gedenke doch, daß du wie Lehm mich formtest,
Und nun willst du zu Staub mich wieder machen.
10. Hast du denn nicht wie Milch mich hingegossen,
Wie Molken mich gerinnen lassen;
11. Mit Haut und Fleisch mich überkleidet,
Mit Knochen und mit Sehnen mich durchwoben;

zu haben, müßte er ein רָשָׁע sein; daß er aber ein solcher nicht sei, weiß Gott selbst.

8. Jetzt beweist Job den vorigen Vers und zeigt, daß Gott ihn durch und durch kennen müsse, und führt damit zugleich den dritten Vers weiter aus, daß nämlich Gott ihn sorgfältig gebildet und bisher behütet habe, und daher das Werk seiner Hände nicht so schonungslos zerstören sollte. — עָצַב bedeutet: bilden und formen, namentlich mit dem Nebenbegriff der Mühe, weßhalb עֶצֶב auch geradezu Mühe und Anstrengung heißt; das Piel ist bloße Intensivform und bezeichnet hier nicht etwa das Durchweben und gleichsam Zusammenknüpfen des Leibes durch Nerven und Muskeln (Schult.), sondern nur ein sorgfältiges, mit großer Aufmerksamkeit und Anstrengung verbundenes Bilden überhaupt. Als ein solches wird das Bilden des menschlichen Leibes vorgestellt, wegen seiner bewunderswürdigen kunstreichen und zweckmäßigen Einrichtung, und eben diese dadurch veranschaulicht. Die Vorstellung beruht nur auf einer Vergleichung des menschlichen Bildens mit dem göttlichen, sofern jenes, wo es etwas Gelungenes und Kunstreiches ergeben soll, große Sorgfalt und Anstrengung fordert. — יַחַד und סָבִיב dienen zur Verstärkung, und er will sagen: nichts ist an mir und in mir, was nicht von dir herrührte und auf's Sorgfältigste und Kunstreichste von dir gebildet wäre, und nun willst du mich doch verschlingen, d. h. zerstören durch diese meine Krankheit.

9. Das זְכָר־נָא drückt eine emphatische Bitte aus. Das Gesagte möge doch Gott bedenken, und nicht vergessen, daß Job seiner Hände Werk sei, daß er in ihm sein eigenes Kunstwerk zerstöre. Die Worte: daß du wie Lehm mich gemacht, haben hier den Sinn: daß du so sorgfältig und künstlich mich gebildet hast, wie der Töpfer den Lehm zu Gefäßen bildet, und חֹמֶר (Lehm) ist ähnlich wie Jes. 29, 16. im Sinne von יֹצֵר gebraucht. Dabei ist zwar auf die Bildung des Menschen aus Erde, zu der er wieder zurückkehrt, Rücksicht genommen (Genes. 2, 7. 3, 19.), aber der Vergleichungspunkt ist deßungeachtet nicht das Vergängliche, sondern das Künstliche der Bildung. „Zum Staub zurückkehren lassen“ bezeichnet dann die Auflösung des Gebildes, also den Tod Job's.

10. 11. Jetzt beschreibt er noch näher, wie Gott ihn künstlich gebildet und als das Werk seiner Hände auch mit Sorgfalt erhalten und mit Beweisen seiner Güte erfreut habe, und erläutert damit je die erste Hälfte von

12. Und Leben mir und Gnade zugewendet,
Und sorgend meinen Geist behütet?
13. Doch dieß verbargest du in deinem Herzen,
Ich weiß, daß dieß bei dir beschlossen war:

Vers 8 und 9. Vers 10 und 11 beziehen sich auf die Bildung im Mutterleib, welche auch sonst z. B. Ps. 22, 10. 11. 139, 13—16. als ein wunderbares Werk Gottes dargestellt wird. גְּבִינָה (ἀπ. λεγ.) ist nach den alten Uebersetzungen und semitischen Dialekten: geronnene Milch und Käs, und קָפָא bezeichnet das Gerinnen der Milch. Tirinus erklärt die Stelle mit den Worten: Nam, ut Plinius lib. 7 cap. 15 et medici docent, semen mulieris est instar lactis album, liquidum et diffluens, sed accedente virili semine calore illius quasi coagulatur, consolidatur et concrescit, ut fiat embryo. Job berührt also zuerst die anfängliche Entstehung als ein Wunder der göttlichen Macht und Weisheit, und beschreibt dann dessen weitere Entwicklung und Ausbildung. Der Ausdruck: mit Haut und Fleisch bekleiden, bezieht sich auf den Bau des Körpers, sofern beide gleichsam das Kleid der Gebeine sind, und bei שֹׂכֵךְ von שׂוּךְ (flechten, weben) werden die Gebeine und Nerven in den Leib hineingeflochten gedacht, um demselben Festigkeit zu geben und ihn in der rechten Form zu erhalten. Sanctius bemerkt hiezu: Ex eo admirabilis naturæ solertia, seu potius divina sapientia varias finxit diversasque naturas quibus humani corporis fabrica compacta est; pars enim quaedam lentescit in nervos, pars mollescit in carnem, pars duratur in ossa, pars in pellem extenditur. Denique ex re tantula tamque sibi simili organa finguntur plurima ad varia naturæ ministeria. Illa autem omnia carnibus quasi interula veste, et pelle quasi externo teguntur et ornantur pallio. Tota vero humani corporis moles ab ossibus quasi a columnis et tignis sustentatur, quæ nervi quasi quaedam vincula constringunt et continent. Haec scite atque eleganter optimus philosophus Jobus hoc loco describit, ut nihil a quoquam desiderari posse videatur.

12. Der Leib ist jedoch nur zum Organ eines höhern, des belebenden Geistes bestimmt; auch diesen, der hier unter חַיִּים gemeint ist, hat ihm Gott verliehen, und dazu noch fortwährend Liebe und Güte (חֶסֶד) ihm erwiesen, ihn am Leben erhalten und in all seinem Thun gesegnet. פְּקֻדָּה (Beobachtung) ist hier sorgende Beobachtung, Fürsorge; durch solche hat Gott seinen Athem, d. h. sein Leben erhalten und beschützt. Das Wort in der Bedeutung: Befehle, Vorschriften zu nehmen: deine Vorschriften beachtete mein Geist (Schult.), paßt weniger gut in den Zusammenhang.

13. Jetzt hebt er hervor, wie Gott ungeachtet jener Güte dennoch ihn zu quälen und zu verderben beschlossen habe, und erläutert damit je die zweite Hälfte von V. 8. u. 9. — אֵלֶּה bezieht sich, wie nachher זֹאת, auf Job's gegenwärtiges Unglück, und וְ steht adversativ: Gott hat dieses dennoch, deßungeachtet in seinem Herzen verborgen, d. h. längst insgeheim bei sich

14. Du wolltest, wenn ich fehlte, auf mich achten,
Und nicht von meiner Schuld mich frei erklären.

15. Und wär' ich frevelhaft, dann wehe mir!
Und wär' ich schuldlos, sollt' ich doch mein Haupt nicht heben,
Mit Schmach gesättigt und mein Leiden fühlend.

16. Und höb' es sich, du würdest Löwen gleich mich jagen,
Und wiederholt dich wunderbar an mir erweisen;

beschlossen, obwohl er gegen Job von jeher so viel Güte bewiesen. יָדַעְתִּי steht emphatisch: ich habe mich durch meine Erfahrung überzeugt, daß dieses bei dir, d. h. in deinem Sinne und Beschlusse war.

14. 15. Jener göttliche Beschluß, wie ihn Job denkt, wird noch genauer angegeben. Er besteht darin, den Job für seine Verschuldungen übermäßig zu bestrafen, so weit er aber schuldlos ist, ihm nichts Gutes zu erweisen. חָטָא bezeichnet mehr Irrthums- und Schwachheitssünden, רָשַׁע dagegen vorsätzliche und grobe Vergehen. In Bezug auf erstere sagt er: „du beobachtest mich"; dabei ist aber שָׁמַר nicht im guten Sinne für „schonen, behüten" gebraucht, wie es die Vulgata nimmt und in Folge dessen Ergänzungen versuchen und den zweiten Halbvers fragend fassen muß, sondern im schlimmen Sinne, und er will sagen: auch den geringsten Fehler an mir übersiehst du nicht, so daß er etwa deiner Strafe entgehen könnte; und von meiner Schuld sprichst du mich nicht frei, d. h. wenn ich auch längst für dieselben gestraft bin, du siehst sie immerfort an mir als Grund zu neuer Strafe. In Bezug auf רָשַׁע aber sagt er nur: „dann wehe mir" und giebt damit zu verstehen, daß er das Schreckliche gar nicht auszusprechen vermöge oder wage, das ihn treffen würde, wenn er als רָשָׁע sich wirklich zeigte. Zu צָדַקְתִּי ist wieder אִם herüber zu denken, und er sagt: wenn ich auch nicht als רָשָׁע, sondern im Gegentheil als צַדִּיק erscheine, und es offenbar ist, daß ich mein Leiden nicht durch schwere Sünden verdient habe; es wird mir doch nichts helfen, ich werde mein Haupt doch nicht erheben können. Dieß ist hier Zeichen und Ausdruck der Heiterkeit und des glücklichen Wohlbefindens, sowie im Gegensatz dazu das Gekrümmt- und Niedergebeugtsein Zeichen der Trauer und des Leidens ist (Ps. 34, 14. 38, 7.). Von diesem wird er nicht frei und mit jenem nicht beglückt werden, auch wenn er sich als צַדִּיק erweist; sein Elend bleibt ihm, er muß dasselbe eben sehen, d. h. erfahren, welchen Sinn רָאָה häufig hat, und wird in Folge davon gesättigt mit Schmach, weil nämlich sein Leiden als Zeichen seiner Verschuldung gilt und ihm darum allgemein zu Schimpf und Schande gereicht. Warum das aber geschehe, dafür weiß er freilich keinen andern Grund anzugeben, als daß es eben ein ihm unbegreiflicher und unerforschlicher göttlicher Rathschluß so bestimmt habe. רְאֵה ist stat. constr. von רָאֶה, s. v. a. רֹאֶה (sehend).

16. 17. Das letzte Glied des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt. Subject bei יִגְאֶה ist רֹאשִׁי und vor demselben אִם ausgelassen; er sagt: wenn

17. Erneuern vor mir deine Zeugen,
Und deinen Zorn vermehren gegen mich,
Stets neue Schaaren wider mich entsenden.

18. Warum doch ließest du aus Mutterleib mich kommen?
Gestorben wär' ich, und kein Aug' hätt' mich gesehen;

19. Wie wenn ich nicht gewesen wäre würd' ich gelten,
Vom Mutterleib wär' ich zum Grab getragen worden.

sich mein Haupt doch erheben würde (im vorberührten Sinne), so würdest du mich jagen, d. h. mich verfolgen und überfallen, wie ein Löwe. Gott als strafend, wird hier, wie öfters (z. B. Jes. 31, 4. 38, 13. Jer. 25, 38. Hos. 5, 9. 13, 7.), mit einem Löwen verglichen der auf die Beute losstürzt, und dadurch die unaufhaltsame und unerbittliche Kraft veranschaulicht, mit der er seine Rathschlüsse vollzieht. — תִּתְפַּלָּא (du zeigst dich wunderbar) bezieht sich theils auf die wunderbare Macht und Gewalt, die Gott an Job beweist, theils auf die wunderbare Behandlungsweise, die dieser erfährt, sofern er nirgends einen Grund für dieselbe finden kann. שׁוּב ist hier nur Umschreibung des Adverbiums „wieder" und hat den Sinn: „immer wieder", „immer auf's Neue" zeigst du dich so. Das abgekürzte Futurum תָּשֹׁב ist gebraucht nach arabischer Weise, weil es den Nachsatz eines Bedingungssatzes bildet; dasselbe gilt vom nachherigen תֶּרֶב (cf. de Sacy, Gramm. arab. 2. edit. I. 205 sqq. II. 32 sqq.). „Deine Zeugen" sind die Leiden Job's, sofern sie zum Zeugnisse dienen, daß Gott ihn für schuldig halte und er es somit auch sei. Das Erneuern dieser Zeugen ist daher ein unabläßiges Ueberhäufen mit immer neuen Leiden, und eine fortwährende faktische Erklärung Gottes, daß Job schwere Sünden auf sich habe und die Freunde ihm mit Recht solche vorwerfen können, weßwegen es ihm auch als ein fortwährendes Zunehmen des gegen ihn gerichteten göttlichen Zornes erscheint. „Du vermehrst deinen Zorn" ist s. v. a. du zeigst denselben in immer stärkerem Grade gegen mich. Zu חֲלִיפוֹת וגו׳ ist dann noch תֶּרֶב herüber zu denken: du vermehrst gegen mich Abwechslungen und Schaaren, und dieß ist sogenanntes ἐνδιαδυοῖν für: abwechselnde Schaaren; gemeint sind darunter wieder Job's immerfort sich erneuernde Leiden; diese sind mit einem Kriegsheere verglichen, womit ihn Gott bekämpft, daher hat עִם einen feindlichen Sinn, s. v. a. „gegen".

18. 19. Die bisherige Klage führt den Job wieder auf den frühern Wunsch zurück (3, 11. 16.), daß er lieber nicht geboren worden oder bei der Geburt gestorben sein möchte. Die Frage hat wieder den Sinn eines negativen Wunsches und will zugleich zu verstehen geben, daß es sich mit Gottes Weisheit und Güte nicht recht vereinigen lasse, den Job jetzt auf so fürchterliche Weise zu Tod zu quälen, nachdem sich Gott seiner doch vom Mutterleibe an sorgfältig angenommen habe; besser wäre ja gleich dieses letztere unterblieben. Aus diesem negativen Sinn der Frage ist nach dem ersten Halbvers der Gedanke zu ergänzen: „wenn das nicht geschehen wäre", und das Fol-

20. Sind denn nicht wenig meine Tage?
So hör' doch auf, laß ab von mir,
Daß ich ein wenig mich erheit're;
21. Bevor ich geh', und nimmer wiederkehre,
In's Land des Dunkels und des Todesschattens,
22. In's Land der Finsterniß, wie dunkler Todesschatten,
Wo keine Ordnung ist und gleich der Finsterniß es leuchtet.

gende ist in grammatischer Beziehung Nachsatz zu dieser Bedingung; und er sagt, was dann der Fall gewesen wäre und sein würde. Er wäre gestorben, ohne von Jemanden gesehen zu werden, und würde gerechnet, wie wenn er nie gewesen wäre, d. h. als todt geboren würde er gar nicht unter die Menschen gezählt. כַּאֲשֶׁר steht hier wie Jes. 51, 31. in der Bedeutung: wie wenn. Vers 19 b. ist noch eine Hinweisung auf die glückliche Ruhe, in der er sich dann befinden würde.

20. Zum Schlusse sucht er Gott noch zur Nachsicht zu bewegen durch die Erinnerung an seine kurze Lebensdauer und an den traurigen Zustand der ihm nachher im Scheol bevorstehe. Statt der Textesleseart יֶחְדָּל und יָשִׁית ziehen die Masorethen den Imperativ vor und lesen וַחֲדַל und וְשִׁית, und den Imperativ drücken auch die alten Uebersetzer einstimmig aus, und viele Handschriften und wichtige Ausgaben haben ihn als Textesleseart (cf. de Rossi, var. lect.); die Worte sind auch unstreitig passender an Gott als an die Freunde gerichtet, in welch letzterem Falle man ohnehin יָשֵׁת statt יָשִׁית erwarten müßte. „So hör' doch auf", nämlich mich noch weiter mit Leiden zu quälen, „und thue weg von mir" nämlich deine drückende, Unglück verhängende Hand; weil beides sich aus dem Zusammenhang von selbst versteht, wird es nicht erst ausdrücklich gesagt. Der Sinn ist übrigens auch nach der Textesleseart derselbe, nur ist dann minder passend von Gott in der dritten Person die Rede. Der Atnach aber gehört jedenfalls zu יָמַי, man mag dem vorliegenden Text oder den Masorethen beistimmen. אַבְלִיגָה ist hier wie 9, 27. gebraucht, und מְעַט ist schwächend: nur ein wenig noch wünscht er Ruhe und Erheiterung, bevor der jedenfalls nahe Tod ihn ereilt und der finstere Scheol ihn aufnimmt,

21. 22. Jetzt sucht er noch den traurigen Zustand der Hingeschiedenen im Scheol durch möglichst starke Beschreibung der dortigen Finsterniß, die überhaupt Bild des Unglücks und Elends ist, zu veranschaulichen. Das Weggehen, auf das keine Rückkehr mehr folgt, ist das Sterben, und dieß ist eben ein Hingang in's Land der Finsterniß und des Todesschattens. Die einzelnen Ausdrücke, womit diese Finsterniß beschrieben wird, bilden eine fortlaufende Steigerung. צַלְמָוֶת ist weit stärker als das einfache חֹשֶׁךְ (vgl. zu 3, 5.). עֵפָתָה ist was עֵיפָה (Dunkelheit), nur verstärkt durch das paragogische ה; für sich sagt dieses nicht gerade mehr, sondern eher weniger als צַלְמָוֶת; mehrsagend wird es erst durch die beigefügte Vergleichung: Dunkelheit wie Finsterniß des Todesschattens, d. h. wie der finsterste Todesschatten. Durch לֹא סְדָרִים,

8.

Rede Zophar's gegen Job.

Kap. XI.

Job, der den göttlichen Rathschluß in Betreff seiner Person so wenig kennt als die Freunde, kann natürlich auch selbst die wahre Ursache seiner Leiden nicht ergründen. Obwohl er daher durch die Hinweisung auf Gottes unbeschränkte Schöpfermajestät ihn gegen jeden Vorwurf eines Unrechts in Schutz genommen und zugleich die Folgerung der Freunde von seinem Leiden auf seine Verschuldungen abgeschnitten hat, so weiß er andrerseits doch auch wieder selbst sein Leiden unter keinem andern Gesichtspunkte als dem der Sündenstrafe zu betrachten, und setzt dabei nur voraus, daß Gott an ihm wohl Sünden sehen könne, von denen er selbst nichts wisse. Dadurch giebt er den Freunden neuen Anlaß, ihre Beschuldigungen zu wiederholen, während er ihnen durch jenen ersten Hauptsatz doch die Gerechtigkeit Gottes zu schmälern und seine Weltregierung in eine

nicht Ordnungen, d. h. Verwirrung, wird eine Folge dieser Finsterniß genannt, sofern Ordnung durch Licht bedingt ist; der Ausdruck ist aber nur als eine Nebenbestimmung des Vorherigen, nicht als ein eigenes Hauptmoment in der Beschreibung der Finsterniß, zu fassen. Auf's höchste gesteigert wird diese endlich durch den letzten Ausdruck: es leuchtet wie Finsterniß, d. h. dort ist dasjenige noch Helle und Lichtglanz, was sonst Dunkelheit ist, so groß ist die Finsterniß. Viele verstehen diese Beschreibung bloß von der finsteren und schauerlichen Grabesbehausung (Lyr., Sa, Menoch. al.), Andere von der Hölle im gewöhnlichen Sinne, als dem Orte der ewig Verdammten (August., Beda, Thom.). Gegen Ersteres spricht aber, daß Job die Grabesruhe wünscht (3, 13 ff.), während er dieses Land der Finsterniß fürchtet und daß auch das לֹא סְדָרִים nicht gut zum Aufenthalt im Grabe paßt; gegen Letzteres aber spricht, daß Job schwerlich, auch wenn ihm die Ewigkeit der Höllenstrafe klar und gewiß gewesen wäre, sich so bestimmt und unbedingt unter die ewig Verworfenen gerechnet haben würde; und wenn auch einzelne Züge der Beschreibung sich auf den Aufenthalt dieser deuten lassen, so macht dieß das Ganze noch nicht zu einer Beschreibung desselben. Ohne Zweifel will Job nur die herrschende Vorstellung vom Zustand der Hingeschiedenen überhaupt aussprechen, die man sich in einer finsteren Behausung und in einem schattenartigen, gleichsam zwischen Tod und Leben in der Mitte schwebenden Zustand dachte (vgl. Jes. 14, 9 f.), ohne noch bestimmt zu unterscheiden zwischen einem infernus damnatorum und einem infernus electorum (quo per reatum originalis peccati excludebantur a gloria — Vorhölle, cf. Thom. summ. III. 52, 5. 6.).

regellose Willkürherrschaft aufzulösen schien. Zophar sucht daher seine dießfallsige Behauptung zu entkräften, und sagt, seine Versicherungen in Betreff seiner Unschuld seien die frevelhafteste Anmaßung, indem er mehr als Gott selbst wissen wolle. Wenn Gott wirklich erscheinen und mit ihm rechten wollte, so würde es sich bald zeigen, daß sein Schicksal nicht zu hart, sondern vielmehr zu gelind sei und Gott noch manche seiner Vergehen nachsehe und nicht bestrafe. Gott kenne überhaupt Job und seine Werke wohl und wisse besser als er selbst, ob und wie weit er strafwürdig sei, erweise sich daher auch an ihm nicht bloß als unbeschränkter Herr der Schöpfung, sondern auch insofern gerecht, als er nur seine begangenen Sünden bestrafe. Statt dieses abzuläugnen und verkehrte Ausflüchte zu suchen, solle er nur sich bekehren und bessern, dann werde sein Elend aufhören; befolge er aber diese Mahnung nicht, so stehe ihm nur der Untergang bevor.

XI. 1. Und es erwiederte Zophar, der Naamathite, und sprach:
2. Soll denn der Wortschwall nicht erwiedert werden,
Und soll der Mann der Lippen Recht behalten?
3. Soll eitles Reden Männer schweigen machen,
Und Niemand deine Lästerung beschämen?

2. Zophar bezeichnet ähnlich, wie früher Bildad, Job's Rede gleich im Voraus als eine zwar wortreiche, aber inhaltleere, die nur deßhalb nicht unerwiedert bleiben dürfe, damit Job nicht glaube, daß er Recht habe. Die Frage ist Ausdruck des Unwillens. רֹב דְּבָרִים (Menge der Worte) kommt auch sonst vor als Bezeichnung wortreicher, aber gehaltloser Geschwätzigkeit (Sprw. 10, 19. Pred. 5, 2.), und אִישׁ שְׂפָתַיִם (Mann der Lippen) ist eben ein solcher, der den Wortreichthum, den Wortschwall, vorbringt, ein Schwätzer. עָנָה bezeichnet hier ein Erwiedern, das zugleich ein Widerlegen ist, und צדק ist hier nicht so fast von sittlicher Gerechtigkeit, als vielmehr nur vom Rechthaben in der Behauptung gemeint.

3. Job soll nicht glauben, daß er wirklich Recht habe und daß seine Freunde auf solche Reden nichts zu sagen wissen. Vers 3 ist Frage ohne Fragepartikel, oder vielmehr diese wirkt aus Vers 2 noch herüber. בַּדִּים sind prahlerische und zugleich gehaltlose falsche Reden, und מְתִים sind Männer im emphatischen Sinne, d. h. Männer von Einsicht und Kraft, gemeint sind aber die Freunde Job's, zu denen er geredet; sie sind durch jene בַּדִּים keineswegs so zum Schweigen gebracht, daß Job nun ungehindert und ohne Zurechtweisung lästern könnte. Eine Lästerung Gottes, die er mit לָעַג bezeichnet, findet

4. Du sagtest: meine Lehr' ist lauter,
Und rein bin ich in deinen Augen.
5. O möchte Gott doch selber reden,
Und öffnen seine Lippen gegen dich,
6. Und das Verborg'ne dir der Weisheit zeigen,
Denn Doppeltes hat er an Einsicht,
Und wisse, daß dir Gott von deiner Schuld noch nachsieht.

nämlich Zophar in der Behauptung Job's, daß Gott seine Unschuld wohl kenne und ihn doch mit Leiden überhäufe. הַכְלִים (beschämen) ist von einer nachdrücklichen, beschämenden Widerlegung gemeint.

4. Dieser Vers, der sich durch וַתֹּאמֶר als Ausspruch Job's ankündigt, faßt den Inhalt seiner vorigen Rede, so wie sie Zophar verstanden, kurz zusammen, um sie dann zu widerlegen. Ihr Inhalt reducirt sich dem Zophar auf zwei Behauptungen. Die erste ist, daß Job reine Wahrheit rede, wenn er seine Unschuld behaupte, לֶקַח (Lehre) ist eben diese Behauptung, und er nennt sie Lehre, weil ihm Job dieselbe als eine wichtige Lehre aussprechen zu wollen schien; Job erklärt sie für rein (זַךְ), d. h. für wahr, für frei von jeder trügerischen Beimischung. Die andere Behauptung ist, daß Job in den Augen Gottes rein sei, d. h. daß Gott selbst wisse, daß er rein und schuldlos sei und ihn auch dafür ansehe. Diese dem Zophar besonders anstößige Behauptung hat aber Job nicht ausgesprochen, so wenig als jene erstere in dem strengen Sinne, wie sie Zophar nimmt. Job hat nur gesagt, Gott wisse, daß er kein רָשָׁע sei, und er seinerseits sei sich keiner Schuld bewußt, durch die er sein Leiden verdient hätte.

5. 6. Indem nun Zophar jene Behauptungen zu widerlegen sucht, wiederholt er vor Allem Job's eigenen Wunsch, daß es Gott gefallen möchte, mit ihm zu rechten und ihm seine Sünden vorzuhalten; es würde sich dann gleich zeigen, daß Job noch viel schwerere Leiden zu tragen hätte, wenn Gott alle seine Vergehungen mit voller Strenge bestrafen und ihm nicht manche derselben noch nachsehen wollte. אוּלָם steht hier wie 1, 11. 2, 5. und מִי יִתֵּן ist wieder wie 6, 8. bloße Wunschformel, hier mit folgendem Infinitiv (דַּבֵּר), der aber gleich in's Verbum finit. (יִפְתַּח) übergeht. Das Reden und Oeffnen der Lippen ist aber nicht von familiärer Unterredung (cf. Corder.), sondern im gerichtlichen Sinne von Nachweisung und Ueberführung der begangenen Sünden gemeint, daher auch mit עִם statt mit אֶל־ construirt. וְיַגֶּד ist noch von מִי יִתֵּן abhängig: möchte er kund thun die Geheimnisse der Weisheit, nämlich das, was er von Job weiß, während es diesem und Andern unbekannt ist. Das תּוּשִׁיָּה scheint die exegetische Tradition der Rabbinen hier in der Bedeutung „Gesetz" genommen zu haben (cf. Jarchi, Ralbag), und damit mag in der Vulgata die Uebersetzung des תּוּשִׁיָּה mit lex und das כִּפְלַיִם mit multiplex zusammenhängen, wonach der Sinn entsteht: Job habe Vieles von dem Gesetze nicht erfüllt. Allein abgesehen von der ungenauen Uebersetzungs-

7. Kannst du, was Gott erforscht, ergründen,
   Zum vollen Wissen des Allmächt'gen dringen?
8. Des Himmels Höhen gleicht's, was kannst du thun?
   Noch tiefer als die Hölle ist's, was kannst du wissen?
9. Und länger als die Erde ist sein Maaß,
   Und breiter als das Meer.

weise, kann dem Job nicht Gesetzesübertretung vorgeworfen werden, weil ihn, als nicht zum israelitischen Volke gehörig, das Gesetz auch nichts anging. תּוּשִׁיָּה ist daher ohne Zweifel in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Weisheit, Einsicht" und כִּפְלַיִם im absoluten Sinne gebraucht, nämlich doppelt in Vergleich nicht bloß mit Job's Einsicht, sondern in Vergleich mit jeder noch so groß und noch so hoch gedachten Einsicht und Weisheit; das Verbum ist dabei ausgelassen: solche doppelte Weisheit hat er. Eben deßwegen könnte er dem Job weit besser sagen, wie es um seine Sittlichkeit stehe, als er es selbst weiß. Der Imperativ וְדַע vertritt dann die Stelle eines emphatischen Futurums „und wisse" s. v. a. wahrlich, du würdest dann einsehen lernen; „daß er dir vergessen macht", d. h. daß er zu deinem Vortheil in Vergessenheit bringt, d. h. nachsieht, und nicht anrechnet von deiner Sünde sc. Manches, Vieles; מִן ist Partitivpräposition wie 3, 21.

7. Job sollte sich's daher, da ihn Gott an Einsicht so unendlich übertrifft, auch gar nicht einfallen lassen, etwas so gut oder besser als Gott wissen und namentlich sich selbst besser als er kennen zu wollen. „Die Erforschung (חֵקֶר) Gottes finden" ist s. v. a. die Dinge so genau und ganz erkennen und durchschauen wie Gott. חֵקֶר ist hier im ähnlichen Sinne wie 8, 8. und תַּכְלִית (Vollendung, Vollkommenheit) mit Rücksicht auf חֵקֶר gebraucht und bezeichnet also die vollkommene Kenntniß und Durchschauung der Dinge von Seite Gottes. Der zweite Halbvers ist somit nur eine steigernde Wiederholung des ersten. Zophar will sagen: Job sollte gar nicht von seiner Unschuld sprechen, wenn er sich selbst auch unschuldig vorkomme, denn Gott wisse ja doch besser als er, wer schuldig sei und wer nicht.

8. 9. Jetzt veranschaulicht Zophar noch den Umfang des göttlichen Wissens, um damit dem Job fühlbar zu machen, welch große Anmaßung in seiner vorberührten Behauptung liege. Die Rede ist in affectvoller Kürze gehalten. גָּבְהֵי שָׁמַיִם (Höhen des Himmels) ist Prädicat und תַּכְלִית aus V. 7 Subject, und die drei folgenden Adjectiva sind ebenfalls Prädicat dazu. Zophar beschreibt den Umfang des göttlichen Wissens nach allen Dimensionen als unendlich. Nachdem er die erste Dimension der Himmelshöhe nur gleichgesetzt, corrigirt er sich nachher gleichsam dadurch, daß er in die Comparativconstruction übergeht und die einzelnen Dimensionen noch größer angiebt als das Größte, was ihm dießfalls bekannt ist. Das göttliche Wissen wird dadurch als ein die ganze Schöpfung umfassendes und durchdringendes beschrieben, und insofern ist die Beschreibung allerdings auch zugleich eine Beschreibung der göttlichen All-

10. Wenn er vorübergeht und einen fesselt,
Und dann Versammlung hält, wer will ihn hindern?

11. Denn ihm sind wohl bekannt die Frevler,
Er sieht die Bosheit, ohne drauf zu achten.

gegenwart, wie sie von älteren Auslegern verstanden wird, und parallel mit Stellen, wie Ps. 139, 7.: Wohin könnt' ich vor deinem Geiste gehen, wohin vor deinem Angesicht entfliehen? Stieg ich zum Himmel, du wärst dort ꝛc. und Jer. 23, 24.: Kann sich denn vor mir ein Mensch verbergen, daß ich ihn nicht sehe? Füll' ich nicht den Himmel und die Erde? Nach Angabe der ersten Dimension heißt es: was kannst du thun; nach der zweiten: was kannst du wissen; beides ist bei jeder Dimension in beiden Versen zu verstehen, und die Trennung ist nur eine sogenannte distributio poetica, und er will zu verstehen geben, daß es die größte Thorheit sei, wenn ein Mensch solchem unendlichen Wissen gegenüber sein eigenes gelten machen wolle. — מִדָּה ist übrigens nicht von מַד, sondern von מִדָּה gebildet, und s. v. a. מִדָּתָהּ mit ausgelassenem ה, denn מַד wäre ein Mascul., was nicht zu אֲרֻכָּה paßte (vgl. Hirzel).

10. Aus dem Vorigen zieht nun Zophar die Folgerung, daß, wenn Gott bei diesem allumfassenden Wissen Jemanden als schuldig vor Gericht ziehe und bestrafe, Niemand sagen dürfe, ein solcher sei unschuldig. חָלַף hebt das plötzliche und Unerwartete solcher Bestrafung hervor; wenn Gott gleichsam im Vorbeigehen Jemanden, der nicht als Frevler gegolten, aus den Uebrigen herausnimmt und zur Strafe zieht ꝛc. הִסְגִּיר ist hier ein Einschließen in's Gefängniß und von der Untersuchungshaft zu verstehen, und הִקְהִיל ein Versammeln des Volkes, um den Verhafteten öffentlich vor demselben zu richten; und es wird das Verfahren Gottes bei der Bestrafung nur zum Behufe der Veranschaulichung mit dem Verfahren bei einem menschlichen Gerichte verglichen. Die einzelnen Ausdrücke sind zum Theil aus Job's eigener Rede 9, 11. 12. entlehnt, und Zophar will ihm dadurch zu verstehen geben, daß die von ihm beschriebene Wirksamkeit Gottes gerade zum Beweise diene, daß er nicht mit Recht seine Unschuld Gott gegenüber behaupte. „Wer will ihn hindern"? d. h. wer will ihn durch die Versicherung, daß er sich an einem Unschuldigen vergreife, zu einer andern Handlungsweise bestimmen?

11. Der negative Sinn der vorigen Frage wird noch auf's Neue begründet, obwohl er seinen Grund schon im Vorausgehenden hat. Gott weiß besser, als ein Mensch es ihm sagen kann, was er zu thun habe; er kennt die Männer der Bosheit und Sünde sehr gut. שָׁוְא ist im moralischen Sinne gebraucht s. v. a. Bosheit, Sünde, wie nachher אָוֶן. בְּ bei וַיַּרְא wie 7, 6. Bei לֹא יִתְבּוֹנָן ist das Subject entweder allgemein: man beachtet sie nicht, und der Sinn: Gott kennt die Frevler, die sonst Niemand kennt (Umbr., Justi), oder Gott ist Subject und der Sinn: er achtet nicht auf etwaige Einsprache, weil sie doch eine unbefugte wäre, oder: er achtet nicht auf die Frevler und

12. Jedoch ein unverständ'ger Mann wird frech,
Zum wilden Esel wird ein Mensch verwandelt.

13. Wenn aber du dein Herz erhebst,
Ausbreitest zu ihm deine Hände;

14. Hinweg aus deiner Hand den Frevel schaffest,
Und Unrecht nicht in deinem Zelte wohnen lässest:

ihr Thun, d. h. er kennt auf's Genaueste auch ihr geheimstes Thun, ohne daß er besonders auf sie achtet. Denn Alles, was ist und geschieht, ist seinem Blicke gegenwärtig, ohne daß er ihn eigens darauf richtet (Hirzel). Dieses Letztere als Steigerung des Begriffes der Allwissenheit paßt am besten zum Vorherigen. Die Vulgata hat וְלֹא im Sinne von הֲלֹא genommen: nonne considerat, was aber etwas abschwächend ist.

12. Gegensatz zum Vorigen. Wenn Gott seiner Weisheit gemäß auf die besagte Weise handelt, so zeigt sich der Mensch, der seine Weisheit nicht begreift, ganz wild und sinnlos. Zophar drückt sich zwar allgemein und sententiös aus, meint aber unter dem Menschen eben Job. נָבוּב hält man theils für das Partic. Paul von נָבַב in der Bedeutung: perforavit, excavavit (Gesen. Thesaur. — schon Jarchi und Ralbag erklären es durch חלול), oder in der Bedeutung: zusammenziehen, zusammenbiegen (Meier, Wurzelw.), theils für das Partic. Niph. von בוב in der Bedeutung: hohl sein, so daß es für נָבוֹב stünde (Kimchi, Schult.); daß es jedenfalls „hohl, ausgehöhlt, leer" bedeute, erhellt aus Exod. 27, 8. 38, 7.; hier aber ist es im intellectuellen Sinne gebraucht, mithin: hohl an Einsicht, hohlköpfig, verstandlos. Sodann יִלָּבֵב als Denominativum von לֵבָב bedeutet entweder verständig werden, sofern לֵבָב Sitz der Einsicht und des Verstandes ist; dann sagt der Vers: Gottes Handeln in der besagten Weise sei so auffallend und einleuchtend, daß Niemand es mißkennen könne, daß selbst der Unverständige dabei verständig und der Waldesel, d. h. der Mensch, der einem solchen gleiche, zum vernünftigen Menschen werden müsse (Rosenm., Umbr., Ew.). Oder יִלָּבֵב bedeutet muthig, animos, ungestüm werden, sofern לֵבָב auch Sitz der Verwegenheit und des wilden Ungestümes ist (z. B. Job 15, 12.); dann sagt der Vers, wenn Gott in jener Weise handle, so verliere der ohnehin thörichte und unwissende (נָבוּב) Mensch vollends alle Besinnung und werde zum wahren unvernünftigen Thier, so daß er sich mit thierischem Ungestüm den göttlichen Fügungen widersetze. Bei letzterer Auffassung, die schon durch die Vulgata angedeutet ist und angesehene Exegeten für sich hat (Pineda, Menoch.), „wird der Gedankengang lebendiger und der unverkennbare Gegensatz des V. 12 zu V. 11 und V. 13 kräftiger, als bei der erstern" (Stickel). יִוָּלֵד ist natürlich nur tropisch gemeint vom Werden zu etwas, Verwandelt werden in etwas.

13. 14. Zophar fordert nun ebenso wie früher Eliphas und Bildad den Job zur Buße und Besserung auf, und verspricht ihm für den Fall der Folgeleistung reichliches Glück. V. 13 und 14 bilden den Vordersatz und V. 15—19

15. **Ja dann wirst du dein Antlitz fleckenlos erheben,**
Wirst festgegründet sein und ohne Furcht;

den Nachsatz. Die Vulgata hat zwar die Bedingungspartikel ausgelassen und übersetzt: **Tu autem firmasti cor tuum et expandisti ad eum manus tuas,** und die Ausleger pflegen das firmasti von Härte und Verstocktheit, und das Ausbreiten der Hände von einem eben deßhalb unnützen und fruchtlosen Gebete zu verstehen. Dieß wäre dann die Anwendung des vorigen Satzes auf Job und in sofern nicht schlechthin unpassend. Allein das אִם fand sich ohne Zweifel auch in dem Exemplar, welches Hieronymus übersetzte, denn es ist durch die übrigen alten Uebersetzungen einstimmig bezeugt, wozu noch kommt, daß Zophar sonst die Anwendung seiner allgemeinen Sätze auf Job diesem selbst überläßt. Hieronymus nahm wahrscheinlich das אִם affirmativ, wie in Schwüren, was aber hier wegen des zweiten אִם und des folgenden Nachsatzes nicht angeht. Es ist also Bedingungspartikel und zu לִבֶּךָ ist אֵלָיו aus dem folgenden Halbvers herüber zu denken, und das Ausbreiten der Hände ist (wie z. B. Exod. 9, 29. 33. 1 Kön. 8, 22. Jes. 1, 15.) Gebärde des Betenden. Er sagt also: Wenn du Gott ernstlich um Verzeihung bittest und das Böse, das sich an dir findet, entfernest, dann rc. Statt aber im Bedingungssatze fortzufahren, geht er gleich in die befehlende Redeweise über und sagt: entferne das Unrecht, wenn es sich bei dir findet; daß es sich aber bei ihm finden müsse, hat er schon gesagt, und deutet durch diesen Imperativ von Neuem darauf hin. Unrecht in seinem Zelt wohnen lassen, zeigt nicht bloß ein einfaches Verüben desselben an, sondern ein völliges Vertrautsein damit, wie mit einem Zeltgenossen.

15. Den Nachsatz zum Vorigen bildet nun eine Verheißung großen Glückes, das bei Job unter der genannten Bedingung eintreffen soll. כִּי ist affirmativ gebraucht, und כִּי־אָז beginnt in ähnlicher emphatischer Weise wie כִּי־עַתָּה 8, 6. den Nachsatz: ja dann kannst du erheben dein Antlitz; dieß ist gesagt mit Rucksicht auf 10, 15. 16., wo Job die Unmöglichkeit davon behauptete. מִמּוּם nimmt dann noch speciell auf seine Krankheit Rücksicht, denn מוּם ist eigentlich: Flecken, Mackel, und dann körperlicher Schaden (z. B. 2 Sam. 14, 25. Levit. 21, 17. 22, 8. 24, 19 f.), und מִן steht in privativem Sinne, so daß gesagt wird: Job werde ohne Flecken, d. h. ohne die geringste Spur seiner jetzigen körperlichen Entstellung sein Haupt erheben können. Dazu werde er sein מֻצָּק, dieß ist Partic. Hoph. statt des gewöhnlichern מוּצָק von יָצַק, was sowohl das Ausgießen von Flüssigkeiten z. B. Wasser, als das Gießen der Metalle bezeichnet; im letztern Sinne ist es hier gebraucht, und „gegossen" ist s. v. a. fest, unerschüttert, unverzagt, so daß לֹא תִירָא nur noch als nähere Bestimmung dazu erscheint. Gesagt ist dieß mit Rücksicht auf die beständige Furcht und Angst, von der Job 9, 27. 28. geplagt zu sein behauptete; von dieser, sagt Zophar, werde er dann völlig frei sein, und verheißt ihm so im ersten Halbvers Freiheit von allem körperlichen Leiden und Gebrechen, und im zweiten von allen innern geistigen Betrübnissen und Aengsten.

16. Dann wirst du deines Ungemachs vergessen,
Wie an verlauf'nes Wasser dich daran erinnern;
17. Und heller als der Mittag wird dein Leben sein,
Die Dunkelheit sogar dem Morgen gleichen;
18. Vertrauen hast du dann, weil Hoffnung ist,
Wenn auch beschämt, wirst du doch sicher ruhen;

16. Jetzt hebt er noch besonders hervor, in welch hohem Grad das eben Gesagte Statt finden werde. Job wird von all seinem jetzigen Elend so gänzlich frei sein, daß er sich nur noch wie an vorbeigeflossenes Wasser daran erinnert. כִּי ist nur Wiederaufnahme des vorigen כִּי, und daher, wie dieses, affirmativ gebraucht. Daß aber אַתָּה fehlerhaft für עַתָּה stehe, welches nur das vorherige אָז fortsetze (Hirzel), läßt sich um so weniger annehmen, als gerade auf אַתָּה ein großer Nachdruck liegt: ja du selbst, bei dem es allerdings noch keinen Anschein dazu hat, wirst vergessen ꝛc. Nach כְּמַיִם ist אֲשֶׁר ausgelassen.

17. Bisher war die Verheißung negativ, jetzt wird sie positiv. מִן bei צָהֳרַיִם ist comparativ, der Vergleichungsbegriff aber, wie z. B. Jes. 10, 10. Micha 7, 4. aus dem Zusammenhang zu ergänzen: heller, heiterer als der Mittag ꝛc., und Helle oder Heiterkeit ist Bild des Glückes. חֶלֶד, eigentlich Lebenszeit, bedeutet hier mehr concret: Lebensverhältnisse, Lebensumstände, und יָקוּם drückt ähnlich, wie 8, 15. 15, 29. anhaltenden Bestand aus und besagt, daß dieses heitere Lebensglück nicht etwa bloß vorübergehend, sondern dauerhaft sein werde. תָּעֻפָה nehmen Viele als Fut. von עוּף in der Bedeutung: verdunkelt, umnachtet werden (Pineda, Schult. — Einige sogar in der Bedeutung: fliegen, cf. Schult.), wobei dann die Bedingungspartikel ausgelassen ist und er sagt: wenn du auch einmal umnachtet wirst, d. h. wenn auch etwa ein Unglück oder Leiden über dich kommt, es wird wie eine kurze Nacht vorübereilen, ohne dein Glück im Ganzen zu stören; du wirst dabei immerfort dem heitern Morgen gleichen. So scheint es Hieronymus genommen zu haben: cum te consumptum putaveris, orieris ut Lucifer. Die übrigen alten Uebersetzer jedoch (LXX, Chald., Syr., Ar.) nehmen תְּעֻפָה als Substantiv, wobei dann nach der grammatischen Analogie wohl תְּעֻפָה (תְּעוּפָה) zu lesen wäre, was in der That in einigen Handschriften vorkommt. Diese Auffassung als die leichtere und einfachere möchte wohl den Vorzug verdienen, wenn gleich schon Schultens sie eine infelix crisis nennt. „Dunkelheit wird wie der Morgen sein" heißt dann: Wenn auch etwas Dunkles über dich kommt, es wird schon im Aufhören, im Uebergang zur Lichthelle begriffen sein und dem aufgehenden Tag gleichen, wo es dich trifft.

18. Die Folge von dem Gesagten wird beständige hoffnungsvolle Ruhe und Sicherheit sein, im Gegensatz zur jetzigen Hoffnungslosigkeit Job's. „Denn es ist Hoffnung" sagt Zophar mit Rücksicht auf 7, 6., wo Job seine Lage als ganz hoffnungslos bezeichnet hat, und giebt ihm damit die Versicherung,

19. Du liegst dann da und Niemand schreckt dich auf,
Und Viele fleh'n um deine Huld dich an.

20. Der Frevler Augen aber schwinden,
Und untergeht die Zufluchtsstätte ihnen,
Und ihre Hoffnung ist Aushauch der Seele.

daß diese Hoffnungslosigkeit in das Gegentheil übergehen und er stets mit frohem Vertrauen der Zukunft entgegensehen werde. חָפַרְתָּ wird verschiedenartig erklärt. Der Chaldäer nimmt es in der gewöhnlichen Bedeutung „graben" und versteht es von der Zubereitung des Grabes (וְתַתְקִין בֵּי קְבוּרְתָּא), und Hieronymus, ohne Zweifel irgendwie davon abhängig, vom Begrabensein: et-defossus securus dormies. Allein חָפַרְתָּ kann nicht defossus bedeuten, weil es ein verb. activ. ist, wie schon Corderius bemerkt; und die Ergänzung des קְבוּרְתָּא beim Chaldäer ist willkürlich. Deutungen aber wie: molli ad fodiendum terra gaudens secure recubabis (Schult., vgl. auch Pineda) sind augenscheinlich verfehlt, und das Wort mit dem arabischen خفر (protexit) zu combiniren und passiv zu nehmen (Umbr.), ist man durch nichts berechtigt. Die LXX haben: *ἐκ δὲ μερίμνης καὶ φροντίδος ἀναφανεῖταί σοι εἰρήνη.* Ohne Zweifel leiteten sie also חָפַרְתָּ von חָפֵר (erröthen, beschämt werden, wie 6, 20.) ab, und wählten nur statt des bildlichen Ausdruckes den eigentlichen. Diese Deutung ist augenfällig die passendste; חָפַרְתָּ ist dann bedingt zu fassen, und er sagt: Wenn du auch einmal beschämt wirst, d. h. wenn deine Hoffnung und Erwartung dich auch einmal beschämt, s. v. a. täuscht, so wird es doch nur ein einzelner dein Glück im Ganzen nicht störender Fall sein, deine sichere Ruhe wird bleiben.

19. Veranschaulichende Beschreibung dieser Ruhe. רָבַץ bezeichnet eigentlich das ungestörte behagliche Daliegen der Thiere. Einer Ruhe wie sie, wenn sie durch nichts gestört und aufgeschreckt werden, wird Job genießen. Aber nicht bloß von Niemanden beunruhigt und gestört werden wird er, sondern es wird im Gegentheil ihm Jedermann huldigen und Alles seine Gunst suchen und durch dieselbe sich beglückt fühlen. Das Piel von חלה (schmeicheln, sich gefällig zeigen, huldigen) kommt öfters in diesem Sinne vor.

20. Zum Schlusse hebt Zophar noch den Gegensatz zum Bisherigen hervor und sagt warnend, was Job zu erwarten habe, wenn er sich nicht bessere. Er spricht aber wieder nur in einer allgemeinen Sentenz aus, was er nur auf Job bezogen wissen will. Der Ausdruck: die Augen schwinden, bezeichnet die elendeste Lage, wo man nach Rettung ausschaut bis das Augenlicht schwindet, aber sie nirgends sieht. „Die Zufluchtsstätte geht ihnen unter" heißt nicht bloß: sie haben keine solche, sondern das, was ihnen Zuflucht und Rettung war und sein sollte, gereicht ihnen selbst zum Verderben. Ihre Hoffnung ist Aushauchen der Seele, dieß bedeutet מַפַּח נֶפֶשׁ nach Jer. 15, 9., und der Sinn ist: die einzige Rettung aus ihrem Elend, die sie zu hoffen haben,

Job's Antwort auf Zophar's Rede.

Kapp. XII—XIV.

Zophar's Rede war für Job noch kränkender als die der beiden andern Freunde, weil Zophar einerseits in Bezug auf Gott fast nur dasselbe sagte, was Job auch schon gesagt oder angedeutet hatte und ihn doch damit belehren wollte, andererseits aber seine Sündhaftigkeit und daß er durch dieselbe sein Leiden wohl verdient habe und noch mehr verdient hätte, weit schärfer und bestimmter ausspricht als jene. Job antwortet nun zunächst mit der Versicherung, daß er die ihm gegebene Belehrung nicht nöthig gehabt hätte; denn solches wisse Jedermann, der einmal die äußere Natur betrachtet und auf die Aussprüche alter Weisen geachtet habe, und daß er seinerseits beides gethan, beweist er ausführlich dadurch, daß er die Ergebnisse davon ausspricht, und damit Gottes Macht und Weisheit noch nachdrücklicher beschreibt als die Freunde. Sodann bezeichnet er ihr Benehmen gegen ihn als ein sündhaftes und vor Gott selbst verwerfliches, weil sie durch unwahre Aussagen Gott rechtfertigen wollen und fordert sie auf, ihn endlich in Ruhe zu lassen. Mit Gott möchte er lieber, als mit ihnen, reden und ihm seine Unschuld darthun. Da jedoch dieses nicht geschehen kann, so kommt er in seine frühern Klagen zurück, stellt Gott sein Leiden

ist ein noch größeres Elend, der Tod selbst. Indem Zophar dabei 10, 18. 19. im Auge hat, sagt er damit dem Job zugleich: das Schicksal der Lasterhaften sei gerade so, wie Job selbst behaupte, daß das seinige sei.

Es bedarf kaum mehr der Bemerkung, daß Zophar's Rede im Ganzen eben so zu beurtheilen ist, wie jene des Eliphas und Bildad. Daß Gott allgegenwärtig sei und mit seinem Wissen das ganze Universum umfasse und durchdringe, und sofort auch den sittlichen Zustand des Einzelnen besser kenne, als dieser selbst, und daß eben darum Niemand über Unrecht sich beklagen dürfe, wenn ihn Gott zur Strafe ziehe, sind vollkommen wahre Sätze; aber eben so verkehrt ist ihre Anwendung auf Job, sofern sie wieder auf derselben falschen Voraussetzung beruht, wie bei den beiden andern Freunden, und sofort auch zu demselben falschen, dem Prolog widersprechenden Ergebniß führt, wie bei diesen.

---

und Elend vor und bittet um Befreiung aus demselben um so dringender, als sein Leben nur kurz ist, und er nach demselben nicht wieder auf die Erde zurückkehren kann, um für die früheren Leiden in einer glücklicheren Lage Ersatz zu finden.

XII. 1. Und es erwiederte Job und sprach:
2. Fürwahr ihr seid ein Volk,
Und mit euch stirbt die Weisheit aus.
3. Auch ich besitz' ein Herz wie ihr,
Und nicht steh' ich vor euch zurück;
Und wer doch wüßte solches nicht?

2. Zuerst macht Job die vermeintliche Einsicht, womit ihm die Freunde überlegen zu sein glauben, auf sehr treffende Weise lächerlich. Das כִּי erklärt sich aus der substantivischen Bedeutung des אָמְנָם, eigentlich: Es ist Gewißheit, daß rc. „Ihr seid ein Volk", d. h. euere Einsicht ist die eines ganzen ansehnlichen Volkes, ihr drei schon machet ein solches aus, sofern es auf Einsicht ankommt; עָם steht hier, wie sonst oft, mit dem Nebenbegriff des Edlen und Ansehnlichen. Die Uebersetzung der Vulgata: Ergo vos estis soli homines, wodurch sie allein als wahre, verständige und einsichtsvolle Menschen bezeichnet werden, ist dem Sinne nach nicht unrichtig, wie aus dem zweiten Halbvers erhellt. Dieser steigert nämlich den ersten und sagt: ihr seid sogar die allein Weisen, außer denen Niemand mehr wahre Einsicht hat, mit euch wird daher auch die Weisheit absterben. Hiezu bemerkt Gregorius sehr schön: De singularitate sapientiæ sibi blanditur ipsa fatuitas. Pensat ea quæ audierit, ac verba quæ profert; et miratur sua et ridet aliena. Qui ergo solum se sapere aestimat, quid aliud, quam hanc eamdem secum mori sapientiam putat.

3. Damit jedoch die Freunde die Ironie nicht für baaren Ernst nehmen, zeigt jetzt Job, wie er die Sache gemeint habe, und darin liegt eine neue Ironie auf ihren Weisheitsdünkel. Was sie gelehrt, sagt er, sei nicht etwa bloß ihm auch bekannt, sondern sei etwas Allbekanntes. „Auch ich besitze ein Herz wie ihr", d. h. so viel Einsicht, als ihr bereits gezeigt habt, besitze ich wohl auch noch; לֵבָב ist wieder Sitz der Einsicht und des Verstandes wie 1, 8. 8, 10. נָפַל mit מִן, fallen vor Einem, ist s. v. a. von ihm überwunden werden, geringer sein, und es ist bemerkenswerth, wie Job mit der derben Zurechtweisung doch noch große Bescheidenheit verbindet. Ut eorum superbiam corrigat, esse se inferiorem negat; et ne suæ humilitatis limitem transeat, esse se superiorem tacet; nec præferendo se sed conferendo indicat quod de se hi, qui sibi longe sunt impares, discant: ut dum sponte inflectitur sapientia quæ eminet, nequaquam se contra vires erigat scientia quæ jacet (Gregor. ad h. l.). Die Worte:

4. Zum Spott muß ich dem Freunde werden,
Der ich zu Gott rief und Erhörung fand,
Zum Spott ich, der Gerechte, Fromme.

5. Dem Unglück ziemt Verachtung nach des Sichern Sinne,
Bereitet ist sie Jedem, dessen Füße wanken.

„bei wem ist nicht wie dieses" haben den Sinn: wem sind nicht bekannt solche Dinge, wie ihr sie vorgebracht? Die Präposition אֵת־ bezeichnet sonst ein Beisammensein im physischen Sinne, hier im intellectuellen.

4. Nachdem Job den Weisheitsdünkel der Freunde zurechtgewiesen, beschwert er sich über ihr feindseliges Betragen gegen ihn, und sagt, sie beweisen dadurch gerade faktisch, daß der Schuldlose eben bedrängt und verfolgt werde. Vor שְׂחֹק ist אֲשֶׁר zu ergänzen: der, welcher ein Gespött ist seinem Freunde, bin ich; und bei קֹרֵא ist אֲנִי aus אֶהְיֶה Subject: ich, der ich sonst zu Gott rief und den er erhörte; dieß ist nur umschreibende Bezeichnung der Frömmigkeit und Schuldlosigkeit, die dann der zweite Halbvers noch ausdrücklich hervorhebt. Das zweite שְׂחֹק ist emphatische Wiederholung des ersten, und nach demselben אֲנִי zu ergänzen. Als Spott und Hohn betrachtet er aber das Benehmen und die Beschuldigungen der Freunde gegen ihn, weil darin gleichsam eine faktische Erklärung lag, daß er kein Mitleid, sondern nur Zurechtweisung verdiene, indem er ja sein Leiden verschuldet habe.

5. Damit ihm das eben Gesagte nicht etwa widersprochen werde, verallgemeinert er es noch und sagt: das, was ihm begegne, sei überhaupt allgemeine Regel; den Unglücklichen glaube der Glückliche eben verachten und mißhandeln zu dürfen. הַפִּיד (das Unglück) ist Abstr. pro concreto, mithin s. v. a. der Unglückliche; בּוּז ist Verachtung, und עשתות entweder: Denken, Ansicht, Meinung, oder: Gedanken. Letzteres ist der Fall, wenn man mit van der Hoogt und den ihm folgenden Ausgaben עַשְׁתּוֹת liest; dieses ist dann plur. von עֶשֶׁת (Gedanke) nach dem chaldäischen עֲשַׁת (denken). Viele Ausgaben jedoch, namentlich ältere, und die besten Handschriften lesen עַשְׁתּוּת; dieß ist dann ein abstractes Substantiv von demselben עֲשַׁת (denken) wie עַבְדוּת (Dienstbarkeit) von עָבַד (dienen). Schon Norzi bemerkt in seinem מנחת שי darüber: במקצת ספרים בחולם והם משובשים כי במדוייק ים הם בואו שורק וכן כתב רד"ק בשרש. Job sagt also: dem Unglücklichen gebührt Verachtung nach der Meinung des Glücklichen; denn שַׁאֲנָן (der Ruhige, in ruhiger Sicherheit Lebende) ist eben der Glückliche. Dieser meint, er sei zur Verachtung und Mißhandlung des Unglücklichen berechtigt, es gebühre demselben nichts Besseres. Die Vulgata sieht das ל in לַפִּיד als ersten Radical an und übersetzt das Wort mit lampas, wodurch ein minder passender Sinn in die Stelle kommt. נָכוֹן ist nicht Schlag, Stoß von נָכָה (schlagen), sondern part. niph. von כּוּן (befestigen); Subject dabei ist בּוּז (die Verachtung); sie ist befestigt, d. h. gesichert, bleibt nicht aus, den Wankenden des Fußes, d. h. denen, die vom Glück verlassen unter dem Druck des Elendes wanken. Denn

6. Doch ruhig sind die Zelte der Verwüster,
Und sicher, wenn auch Gott zum Zorn sie reizen,
Selbst wenn sie Gott an ihrem Arme bringen.

7. Befrag' die Thiere doch, sie werden dich belehren,
Des Himmels Vögel und sie werden dir's verkünden;

8. Oder betracht' die Erde und sie wird dich lehren,
Erzählen werden dir's des Meeres Fische.

dieses gilt als Beweis ihrer Sündhaftigkeit und bereitet ihnen Vorwürfe und Verachtung.

6. Dieß ist der Gegensatz zum Vorigen, sofern Job unter dem Unglücklichen zugleich einen Schuldlosen dachte, und er sagt: im Gegensatz zu solchem leben diejenigen in ungestörtem Glück und unangefochten von andern, welche fremdes Glück stören und vernichten. שֹׁדְדִים sind nämlich solche, die fremdes Eigenthum verwüsten und zerstören; ihre Zelte sind ruhig, ihnen droht von andern keine Verwüstung, und sie sind בַּטֻּחוֹת; dieß bedeutet eigentlich: Sicherheiten (securitates, Pined.), und der Sinn ist: es sind Wohnungen, die gesichert bleiben, auf deren Bestand man sich zuversichtlich verlassen kann. Und solches Glück haben sie, auch wenn sie Gott gleichsam mit Trotz zur Strafe herausfordern. Die Vulgata übersetzt richtig: audacter provocant Deum; eigentlich besagt das מַרְגִּיז, daß sie den Schöpfer so ansehen und behandeln möchten, wie er die Geschöpfe, denn derselbe Ausdruck bezeichnet die unbeschränkte Macht Gottes über die Welt. Dieß wird noch verstärkt durch den zweiten Halbvers: selbst derjenige hat solches Glück, der Gott führt in seiner Hand. Dieß hat im Wesentlichen denselben Sinn, wie כֹּחוֹ לֵאלֹהוֹ (seine Kraft ist ihm sein Gott) Habak. 1, 11., also: dem seine Hand sein Gott ist, der keinen andern Gott kennt, als seine eigene Macht; also der Gottesverächter und Gottesläugner, der bei sich denkt und sagt: dextra mihi Deus. Virg.

7. 8. Nach der Beschwerde über die Freunde kommt Job wieder auf den Gedanken des dritten Verses zurück und zeigt, daß die Freunde wirklich nichts gesagt haben, was nicht Jedermann wissen könnte. Das Befragen der Thiere ist natürlich nur ein Betrachten derselben, und das Ergebniß des Betrachtens dann eben die Antwort oder die Lehre, die sie geben. Bei תֹּרֶךָ (Hiph. von ירה, nur hier defectiv geschrieben) ist בְּהֵמוֹת Subject (vgl. Ewald, Lehrb. § 307 a.), wogegen das collective עוֹף gegen die sonstige Gewohnheit als Sing. construirt ist. שִׂיחַ ist Imperativ: sinne zur Erde, d. h. richte dein Sinnen, deine Betrachtung auf sie, nämlich auf die Thiere der Erde, im Gegensatz zu den vorerwähnten Vögeln des Himmels; gerade nur an Gewürm zu denken (Schult., Hirzel), ist eine willkürliche Einschränkung des allgemeinen Ausdruckes, und שִׂיחַ in der Bedeutung „Gesträuch" zu nehmen (Nachman., Umbr.), wo es ohnehin auch als Mascul. construirt sein müßte, paßt nicht zur Umgebung, die durchweg nur die belebte Schöpfung in's Auge faßt. Was übrigens diese Thiere lehren und bezeugen sollen, ist nicht das,

9. Wer sähe nicht an allen diesen,
Daß Gottes Hand geschaffen solches;
10. In dessen Hand die Seele alles Lebenden,
Der Geist von jedem Menschenleibe steht?
11. Prüft etwa nicht das Ohr die Reden,
Gleichwie der Gaume sich die Speise kostet?

„was Job unmittelbar vorher V. 6 behauptet hat" (Schmid, Umbr.), sondern, wie schon die Glossa interlinearis andeutet (ipsæ creaturæ in se creatorem ostendunt), das, was die Freunde über Gottes Macht und Weisheit dem Job sagen zu müssen glaubten. Was sie dießfalls vorgebracht haben, sagt er, könne man schon von den unvernünftigen Thieren lernen, und schon eine bloße Betrachtung der Thierwelt überzeuge so gut oder besser davon, als ihre Reden. Die Schöpfung ist hier wieder ähnlich wie 9, 25. 26. in drei Haupttheile: Erde, Luft und Wasser, unterschieden, und in all diesen Beziehungen als publicæ paginæ zur Unterweisung Aller (Leo M.), und als *διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον τῶν ψυχῶν* (Basil. M., cf. Corder.) vorgestellt.

9. 10. Wie es sich mit jener Lehre der Thiere verhalte, wird noch ausdrücklich gesagt, obwohl es schon aus dem Vorausgehenden von selbst erhellt; sie sind nämlich ein faktischer Beweis, daß Gott Alles erschaffen habe und erhalte. ב bei כָּל־ führt die Sache an, wodurch oder woran man etwas erkennt, und אֵלֶּה geht auf die genannten Geschöpfe, an ihnen erkennt Jeder, daß die Hand Gottes gemacht dieses, nämlich das, was der Mensch um sich sieht, die ganze äußere Schöpfung, auf die das זאת hindeutet (Hirzel). Statt יַד־יְהוָה haben einige Handschriften יד־אלוה (cf. de Rossi, var. lect.), was allerdings dem sonstigen Sprachgebrauch des Buches in Betreff der Gottesnamen angemessener wäre. Daß aber darum יהוה „kritisch zu verwerfen sei" (Vaih.), ist man zu behaupten nicht berechtigt, zumal wenn man dasselbe 1, 21. gar nicht beanstandet. Für seine Aechtheit zeugen einstimmig die alten Uebersetzungen (Dominus, *Κύριος*, י״, ܡܪܝܐ), und es ist klar, daß eine oder zwei Ausnahmen die allgemeine Regel und den Grund, auf dem sie ruht, nicht aufheben. — עָשְׂתָה ist vom Erschaffen gemeint, wie aus dem Gegensatz im folgenden Vers erhellt, der von der Erhaltung redet. אֲשֶׁר bezieht sich auf יְהוָה, und das Sein in seiner Hand ist eben das Erhaltenwerden durch ihn. כָּל־חַי ist zwar allgemein was כָּל־אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה (Genes. 1, 30.), jedoch hier vorzugsweise mit Rücksicht auf das Vorherige nur von den Thieren im Gegensatz zum Menschen gemeint, weil von letzterem sogleich noch besonders die Rede ist. רוּחַ ist daher in Folge dieses Gegensatzes der menschliche Geist, sowie בְּשַׂר אִישׁ nur der menschliche Leib sein kann.

11. 12. Der Zusammenhang dieser zwei Verse mit dem Vorausgehenden ist von den ältern Auslegern sehr verschiedenartig bestimmt worden. Selbst Pineda, der ihre Meinungen anführt, versichert, es lasse sich vix quidpiam

12. Bei Greisen findet Weisheit sich,
Und hohes Alter hat Verstand.

13. Bei ihm ist Weisheit und auch Macht,
Und ihm ist Rath und auch Verstand.

14. Sieh' er zerstört und nicht wird aufgebaut,
Er schließt ob einem Mann und nicht mehr wird geöffnet.

certi explorative über denselben aussagen, und Reiske will die beiden Verse sogar zwischen V. 2 und 3 einschieben (Conject. in Job. p. 37.). Am natürlichsten und passendsten läßt sich die Stelle als Rücksichtnahme auf die Berufung der Freunde auf alte Weisen (8, 8.) ansehen; Job giebt dann zu verstehen, daß auch ihm deren Weisheit bekannt sei, und er so gut wisse, als die Freunde, wie es sich mit ihren Aussprüchen verhalte, und beweist sofort dieses faktisch dadurch, daß er zeigt, wie er mit ihren Aussprüchen auch über Gottes Macht und Weisheit, über die ihn die Freunde belehren wollen, wohl bekannt sei. Zuerst sagt er mit einer sprüchwörtlichen Rede, daß er auf die Aussprüche alter Weisen auch selbst geachtet und sie sich gemerkt habe. Die beiden Glieder des elften Verses sind als Vergleichung zu fassen, obwohl die Vergleichungspartikel fehlt: Wie der Gaumen die Speisen prüft und die besten sich auswählt, so das Ohr die Reden. לוֹ bei יִטְעַם ist sog. dat. commodi: für sich verkosten, um es für sich auszuwählen; und er will sagen: so hat namentlich auch mein Ohr die Reden alter Weisen geprüft und sich gemerkt; daß er an diese denke, zeigt der zwölfte Vers, der zugleich den Grund des elften enthält. Bei den Alten nämlich, sagt er, ist Weisheit und Einsicht zu finden, und damit behauptet er in dieser Hinsicht gerade dasselbe, was die Freunde selbst. Bei יְשִׁישִׁים denkt Job nicht etwa an sich selbst, sondern, wie die Freunde, an alte Weisen; sich selbst konnte er, obwohl bereits ein bejahrter Mann, doch nach 5, 6. 29, 18—20. 42, 6. noch nicht als יָשִׁישׁ bezeichnen. „Länge der Tage ist Einsicht", ist nur etwas abstract ausgedrückt s. v. a. ein Hochbetagter ist auch ein Einsichtsvoller, weil ein Erfahrungsreicher.

13. Was er von den alten Weisen gelernt, führt er jetzt mit seinen eigenen Worten an und zeigt damit zugleich, daß er von Gottes Macht und Weisheit so gut oder besser als seine Freunde unterrichtet sei. Vers 13 enthält zunächst nur den allgemeinen Satz, der dann weiter ausgeführt wird. עִמּוֹ bezieht sich auf das ausgelassene אֱלֹהַ, und das עִמּוֹ חָכְמָה bildet zum vorigen בִּישִׁישִׁים חָכְמָה einen bedeutsamen Gegensatz. Er will sagen: bei den Alten ist Weisheit, das habe ich längst eingesehen und darum auf ihre Worte geachtet; aber wahrhaft weise ist im Grunde doch nur Gott, und das haben auch die Alten in ihrer Weisheit wohl eingesehen und die Jüngern es gelehrt; zugleich aber auch gelehrt, daß seine Macht nicht geringer sei als seine Weisheit.

14. Das Vorige wird nun weiter ausgeführt und zuerst Gottes Macht veranschaulichend beschrieben. Das Niederreißen ist hier ein Zerstören überhaupt und man hat es nicht etwa speciell auf bestimmte Personen, wie na-

15. Sieh' die Gewässer hemmt er, sie vertrocknen,
Er läßt sie los, das Land verheeren sie.
16. Bei ihm ist Macht und hohe Einsicht,
Sein ist wer irrt und irre leitet.

mentlich Job selbst (Corder.), oder auf bestimmte Gegenstände, wie etwa den babylonischen Thurm oder Sodoma (cf. Pineda) zu beziehen, sondern ganz allgemein zu fassen, und er sagt: Was Gott zerstört haben will, wird und bleibt zerstört, und keine menschliche Kraftanstrengung zum Zwecke der Wiederherstellung hat Erfolg. Es geht immer, wie es bei Maleachi heißt: Wenn Edom sagt: wir sind zerstört, aber wir wollen die Trümmer wieder aufbauen; so spricht Jehova: sie mögen aufbauen, ich aber reiße nieder ꝛc. (Mal. 1, 4.). Diese Unwiderstehlichkeit des göttlichen Wirkens ist Beweis genug, daß bei ihm גְּבוּרָה (Macht und Stärke) ist. Das Einschließen sodann ist von Unglück und Strafe gemeint, die dadurch mit einer Einkerkerung verglichen sind; eine solche kann ebenfalls Niemand beendigen, so lang Gott sie fortdauern lassen will. Der Ausdruck: „zuschließen über Einem" bezieht sich darauf, daß die Gefängnisse gewöhnlich wasserleere Cisternen waren, die oben mit einem Steine zugedeckt und geschlossen wurden.

15. Auch Dürre und Ueberschwemmung sind sein Werk und treten ein nach seinem Willen. Job hebt hier absichtlich solche Unfälle hervor, welche allgemeiner Art sind und die Guten und Bösen zugleich treffen, um dadurch nebenbei seine frühere Behauptung zu rechtfertigen, daß Gott im Verhängen der Leiden keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen mache. Das Zurückhalten des Wassers hat Dürre, Unfruchtbarkeit und Hungersnoth, mithin ganz allgemeine Plagen zur Folge. Bei יִבָשׁוּ sind nicht etwa Pflanzen und Thiere (Merc.), sondern die Gewässer selbst Subject, und es ist nur poetisch von ihnen ausgesagt, was von den Dingen gilt, zu deren Bestand und Gedeihen sie nöthig sind; dieß konnte hier um so füglicher geschehen, als ihr Ausbleiben auch als ein Vertrocknen derselben sich vorstellen läßt. Das omnia siccabuntur der Vulgata ist daher dem Sinne nach richtig, wiewohl sprachlich ungenau. Das Loslassen der Gewässer ist dann aber nicht etwa im Gegensatz zum Zurückhalten Spendung reichen Ueberflusses (Corder.), sondern nur ein Unglück entgegengesetzter Art, das aber im Wesentlichen die gleichen Folgen, Mangel und Hungersnoth, nach sich zieht. Dieß erhellt aus יַהַפְכוּ (umkehren), was hier nur eine Durchwühlung und Verheerung des Erdreichs durch die Gewässer bezeichnen kann. Der zweite Halbvers redet also von einer verheerenden Ueberschwemmung.

16. Mit der eben beschriebenen Macht Gottes ist eben so große Weisheit verbunden; beide offenbaren sich zugleich in der Schöpfung und Regierung der Welt; jene jedoch mehr in der physischen Weltordnung, diese mehr in der moralischen. תּוּשִׁיָּה (vgl. 5, 12.) ist hier Einsicht, Weisheit. Sie zeigt sich bei Gott zunächst darin, daß der Irrende und der Irreleitende ihm gehört. Dieses Zugehörigsein drückt hier die allseitige Abhängigkeit aus. Das Irren

17. Beraubt entläßt er Volksberather,
Und Richtern nimmt er den Verstand.

18. Er löst den Königen die Fesseln,
Und knüpft das Band um ihre Lenden.

und Irreleiten kann also nur so weit gehen, als es Gott in seiner Weisheit zulassen will; und die Folgen davon stehen wiederum bei ihm, und werden von seiner Weisheit so in den ganzen Weltplan aufgenommen, daß sie gerade seinen Absichten dienen müssen. Zugleich ist durch die Behauptung dieser Zugehörigkeit auch angedeutet, daß die Irrenden und Irreleitenden von Gott ihren verdienten Lohn empfangen werden.

17. Fortsetzung. Als Gegenstand der Beraubung hat man etwa לֵב oder תְּבוּנָה zu ergänzen, was schon die syrische Peschito und Hieronymus thun; der Sinn ist dann: Er leitet die Ereignisse und Schicksale so, daß die Plane der Volksberather mißlingen und ihre Muthmaßungen und Berechnungen als thörichte erscheinen. Die Beraubung des Verstandes ist dabei verglichen mit der Beraubung der Kleider bei Kriegsgefangenen, wofür שׁוֹלָל gebraucht wird (Micha 1, 8. Kri.). An wirkliche Kriegsgefangenschaft (Schult., Rosenm., Umbr., Hirzel ꝛc.) kann schon wegen des parallelen zweiten Halbverses, sowie auch wegen der üblichen Bedeutung des Wortes שלל nicht wohl gedacht sein; denn שָׁלַל bedeutet wohl „plündern, berauben", nicht aber: in Gefangenschaft abführen. שׁוֹלָל (von Poel gebildet mit passiver Bedeutung, vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 496 f.) ist daher ein Beraubter, Ausgeplünderter, und da der Gegenstand der Beraubung als sich von selbst verstehend aus dem Zusammenhang ergänzt werden muß, so führt das יוֹעֲצִים zunächst auf Einsicht und Ueberlegung. Richter, als solche, die das Recht handhaben, sind hier überhaupt die Leiter der öffentlichen Angelegenheiten; sie macht er thöricht in demselben Sinne, wie er die Räthe des Verstandes beraubt. הֹלֵל ist in der Bedeutung: übermüthig, thöricht sein, gebraucht.

18. Könige läßt er bald aus harter Bedrängniß frei werden, bald den Thron verlieren und in die Gefangenschaft wandern, je nachdem es seine Weisheit für gut findet. מוּסַר übersetzt Hieronymus mit balteus und leitete es also von אָסַר (binden, anbinden) ab, las aber מוֹסֵר, stat. constr. von מוֹסֵר, was öfters für מֹאסֵר (Band) vorkommt, wie Jes. 28, 22. 52, 2. Jer. 5, 5. 27, 2. Ps. 2, 3. 116, 16. Wenn darunter der Kriegsgurt gemeint wäre, an den Hieronymus zu denken scheint, so wäre das Lösen desselben ein Schwächen und Vernichten der königlichen Macht, und dieß würde auch gut zum Folgenden passen, wo אֵזוֹר so viel ist als sonst עֲבֹת, nämlich der Strick oder das Band, womit man Kriegsgefangene, die in andere Länder fortgetrieben wurden, zusammenknüpfte; und der Sinn des Verses wäre: den Gürtel der königlichen Macht löst er und läßt an dessen Stelle das Band der Sklaverei kommen. Gegen diese Auffassung spricht jedoch, daß מוֹסְרִים und מוֹסֵרוֹת sonst nur im schlimmen Sinne von hemmenden Banden und Fes-

19. Beraubt entläßt er Priester,
Und Mächtige verwirrt er.

20. Er nimmt die Sprache selbst den Wortgewandten
Und raubt den Aeltesten die Einsicht.

seln und als Sinnbilder der Knechtschaft gebraucht werden. Ist dieß auch hier der Fall, so spricht der erste Halbvers Befreiung aus Bedrängnissen und Knechtschaftsverhältnissen aus und steht im Gegensatz zum zweiten, wo das Binden des Bandes an die Lenden eben Behandlung der Kriegsgefangenen ist. Die masorethische Leseart מוּסַר (Zurechtweisung, Zucht) würde nur dann einen passenden Sinn geben, wenn man das Wort von der königlichen Gewalt, die Untergebenen zu regieren und im Zaume zu halten (cf. Poli synops.) verstehen dürfte, allein in diesem Sinne kommt מוּסַר sonst nie vor, und für das Aufheben oder Vernichten dieser Gewalt wäre überdieß das Verbum פִּתַּח nicht passend.

19. Unter Priester sind hier sicher nicht wie 2 Sam. 8, 18. vgl. 1 Chron. 18, 17. hohe Staatsbeamten überhaupt gemeint (Chald., Rosenm., Eichh.), weil diese schon genannt wurden, sondern Priester im eigentlichen Sinne und שׁוֹלָל steht wie V. 17. Es ist dann von Priestern die Rede, die ihrem Berufe fremdartige oder widersprechende Plane hegen und betreiben, und Gott läßt ihre Bemühungen einen Ausgang nehmen, der gerade ihre Thorheit beweist, so daß sich bei ihnen von dem labia sacerdotis custodient scientiam des Maleachi das Gegentheil zeigt. אֵיתָן (von יָתַן) bedeutet: ausdauernd, aushaltend, besonders von Quellen und Flüssen, die nie versiegen, dann: fest und stark überhaupt, und es sind hier unter den אֵיתָנִים Mächtige gemeint, die sich auf ihre Macht verlassen zu dürfen scheinen. Solche verdreht und verkehrt er; dieß ist nach dem Zusammenhang wieder von Einsicht und Ueberlegung gemeint: er macht, daß ihre Plane mißlingen und sofort als thöricht erscheinen, und ihr Vertrauen auf ihre Macht getäuscht wird.

20. Er macht, daß die sonst Gewandten und Zuverlässigen und selbst die Alten keinen Rath mehr wissen. נֶאֱמָן ist mit Bezug auf שָׂפָה (Rede) gebraucht und bezeichnet somit den Zuverlässigen in der Rede, der sonst überall Rath und Auskunft weiß. Gott fügt es so, daß selbst solche nichts mehr zu sagen wissen; oder wie Nic. Lyranus sagt: Subtrahitur iis aliquando propter eorum elationem lumen cognitionis veræ, et sic falsa loquuntur, secundum quod dicitur ad Rom. cap. 1: dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt etc. טַעַם ist Geschmack im physischen Sinne, dann richtiges Urtheil; Gott macht, daß selbst Greise, denen solches vorzugsweise zukommt, es nicht mehr bewähren. Non quod aliquando falsum a Deo immittatur intellectibus eorum, sed quia ex demeritis eorum subtrahit illustrationem suam et sic cadunt a veritate per proprium defectum (Lyr.). Den Freunden scheint Job damit zugleich sagen zu wollen: so etwas sei auch ihnen in ihren bisherigen Reden begegnet.

21. Er gießt Verachtung über Edle aus,
Und macht den Gürtel auch der Starken schlaff.

22. Verborgenes enthüllt er aus der Finsterniß,
Und bringt an's Licht den Todesschatten.

23. Die Völker macht er groß und tilgt sie wieder weg,
Er breitet Völker aus und führt sie wieder fort.

21. Hohe und Angesehene erniedrigt und demüthigt er nach den Rathschlüssen seiner Weisheit. נְדִיבִים sind eigentlich Freiwillige, dann Edle und Angesehene überhaupt; das Ausgießen drückt Fülle und Menge aus, also ein Uebermaaß von Verachtung erhalten sie statt ihres zuvorigen Ansehens. Dieser erste Halbvers, in Verbindung mit der zweiten Hälfte von V. 24 ist Ps. 107, 40. wiederholt. אֲפִיקִים sind hier nicht etwa wie 41, 7. Jes. 8, 7. Ps. 18, 16. Röhren, Kanäle (Hitz. zu Jes. 23, 10.), sondern Starke, Gewaltige, Helden (Meier, Wurzelw.). מְזִיחַ ist wie מֵזַח Ps. 109, 19. der Gürtel, als Zeichen der Kraft und Rüstigkeit zum Geschäfte. „Ihn schlaff machen" heißt also: zu Unternehmungen unfähig machen, entkräften.

22. Dieser sehr verschiedenartig gedeutete Vers (cf. Pineda, Schult.) ist nach Maaßgabe des Zusammenhanges entweder Veranschaulichung der göttlichen Macht oder der göttlichen Weisheit. Ersteres ist der Fall, wenn man Finsterniß und Todesschatten als bildliche Bezeichnung großen Unglückes nimmt, wie sie gar oft vorkommen; der Sinn ist dann: er verhängt schreckliches Unglück und Elend, wenn er will, und so unerwartet und plötzlich, daß es auf einmal wie aus dem finstern Abgrund heraufzukommen scheint und Niemand einsieht, woher und warum es komme (Schult.). Faßt man dagegen jene beiden Ausdrücke als Bezeichnung des Geheimen und Verborgenen, so ist der Sinn: Gott kenne selbst das Allergeheimste und Verborgenste, was sonst für Jedermann in dunkelster Todesnacht verhüllt liege, und wisse es, so bald er wolle, an's Licht zu ziehen. Für's Letztere sprechen die einzelnen Ausdrücke, namentlich das Enthüllen aus der Finsterniß heraus, und das an's Licht Bringen, was für Verhängen von Unglück nicht nur nicht weiter vorkommt, sondern schon an sich zur Bezeichnung desselben etwas unpassend erscheint, während andererseits der Zusammenhang eher eine nachdrückliche Hervorhebung des göttlichen Wissens, als der göttlichen Macht erwarten läßt. Es erscheint dann als ein Moment der göttlichen Weisheit, daß vor Gott Alles enthüllt und offenbar (Hebr. 4, 13.), und selbst die dunkle Nacht vor ihm wie helles Licht ist (Ps. 139, 11.).

23. Die Größe und das Glück der Völker überhaupt, sowie deren Sturz und Untergang ist ganz von Gott abhängig und erfolgt nach den Planen seiner Weisheit. מַשְׂגִּיא mit ל heißt: Einem Wachsthum verleihen, und שֹׁטֵחַ mit ל Einem breiten Raum machen (Hirzel), ihn sich ausbreiten lassen. Es liegt dabei die Vergleichung mit einem großen starken Baum zu Grunde, der sehr hoch wächst und seine Aeste sehr weit ausbreitet. Während dieses und

24. Er raubt das Herz des Erdenvolkes Häuptern,
Und läßt in Wüsten ohne Weg sie irren;

25. Sie tappen dann im Finstern ohne Licht,
Er läßt sie irren gleich Betrunkenen.

XIII. 1. Sieh' Alles hat mein Aug' gesehen,
Mein Ohr vernommen und es sich gemerkt.

jenes Volk einem solchen gleicht, macht Gott ihm ein Ende und giebt es in die Gewalt anderer Völker. Das Hiph. von נָחָה steht 2 Kön. 18, 11. mit הִגְלָה (in die Verbannung führen) in Parallele, und ist daher hier dem אִבֵּד synonym, sofern die Verbannung eines Volkes eine Vernichtung desselben ist; es in der Bedeutung καθοδηγεῖν (LXX) oder restituere (Vulg.) zu nehmen, ist gegen den Parallelismus.

24. Er nimmt den Fürsten den Verstand und richtet damit sie und ihre Völker zu Grunde, sobald es seine Weisheit für gut findet. Das Herz der Könige ist überhaupt in Gottes Hand und er leitet es wie Wasserbäche. Hier aber ist das Herz als Sitz des Verstandes gemeint, und wenn dieser fehlt, fassen die Regenten Plane, die sowohl ihr eigenes Verderben, als das ihrer Völker herbeiführen. Wenn daher Gott ein Volk bestrafen und es sammt seinem Regenten untergehen lassen will, entzieht er letzterem den Verstand, oder macht, wie die Schrift sagt, Knaben und Kinder zu Regenten, die dann großes Weh über das Volk bringen (Jes. 3, 4. Koh. 10, 16.). Unter „Volk der Erde" sind allgemein die Bewohner der Erde gemeint, und ihre Häupter sind ihre Fürsten. לֹא bildet mit דֶּרֶךְ Einen Begriff: Nicht-Weg, und eine Wüste des Nicht-Weges ist eine unwegsame, nicht durchziehbare, in der man sich verirrt und umkommt. Gleich einem in solcher Wüste Irrenden werden sie dann von Gott irre geführt, nämlich, wie die Scholastiker sich ausdrückten, permissive, d. h. sie irren in ihr Verderben in Folge des Mangels an Einsicht und höherer Erleuchtung, den sie durch ihre Sünden sich zuziehen.

25. Fortsetzung und Steigerung des Vorigen. Wenn Gott sie auf solche Weise des Verstandes und der Besinnung beraubt, so wissen sie so wenig was sie thun und woran sie sind, als ein Betrunkener oder ein in der dichtesten Finsterniß Irrender. In einer Wüste ohne Weg findet der Nüchterne und am hellen Tag in der Regel seinen Untergang, um so gewisser sie, die Betrunkenen gleich sind zur Nachtszeit.

1. Das Bisherige soll den Freunden zum Beweise dienen, daß Job gegen sie nicht zurückstehe, sondern theils aus eigener Erfahrung, theils aus den Aussprüchen der Alten das ebenfalls wisse, was sie über Gottes Macht und Weisheit gesagt haben. Auf dieses bloß bezieht sich hier das כֹּל, und unter dem Sehen ist die Betrachtung der äußern Schöpfung (12, 7—10.), und unter dem Hören das Merken auf die Aussprüche der Weisen gemeint (12, 13 ff.). — לָהּ bezieht sich auf כֹּל, was als Neutrum gedacht und sofort als Femin. construirt ist, und das וַתָּבֶן besagt, daß das erwähnte Sehen und Hören Job's

2. Nach euerm Wissen weiß auch ich,
Und nicht steh' ich vor euch zurück.

3. Dagegen zum Allmächt'gen möcht' ich reden,
Und mit dem Höchsten wünschte ich zu rechten.

4. Doch ihr vermögt nur Lügen aufzubürden,
Und nicht'ge Aerzte seid ihr alle.

kein bloß flüchtiges und gedankenloses gewesen sei, sondern daß er vielmehr das Gesehene und das Gehörte reiflich bedacht und erwogen, und sich sorgfältig eingeprägt und gemerkt habe.

2. Dieß ist nur bekräftigende Wiederholung von 12, 3. Nachdem jene Behauptung durch das Bisherige bewiesen worden, spricht er sie zum Schlusse des Beweises noch einmal aus, und giebt damit zugleich zu verstehen, daß er sich an jemand Andern, als seine Freunde, wenden müsse, wenn er seine Lage gehörig gewürdigt sehen wolle. „Nach oder gemäß euerm Wissen weiß auch ich", will sagen: mein Wissen ist nicht geringer als das eurige; als Gegenstand desselben ist wieder das vorige כל gemeint.

3. Da er von den Freunden keine gerechte Beurtheilung zu erwarten hat, so kann er nur den Wunsch, mit Gott rechten zu können, den Zophar so hart getadelt hatte (11, 5.), auf's Neue aussprechen, und damit zeigt er zugleich, daß derselbe durch Zophars Rede nicht geschwächt, sondern vielmehr nur noch bestärkt worden sei. אוּלָם, als starke Adversativpartikel (vgl. 1, 11.), stellt das Redenwollen mit Gott in Gegensatz zu dem mit den Freunden. Der Wunsch aber nach jenem steht nicht etwa im Widerspruch mit 9, 14. 15., sondern ist nur unter der (9, 34. genannten) Bedingung gemeint, daß ihm Gott nicht mit seiner Schöpfermajestät, sondern wie ein Mensch entgegentrete. הוֹכִיחַ mit אֶל־ heißt: Einem seine Sache vortragen und nachweisen, um sich vor ihm zu rechtfertigen.

4. Mit den Freunden dagegen mag er nicht mehr gern weiter reden, weil sie nur Gehaltloses oder Falsches gegen ihn vorbringen, und weit eher schweigen als reden sollten. טָפַל kommt nur noch 14, 17. Ps. 119, 69. vor, an letzterer Stelle, wie hier mit שֶׁקֶר verbunden. Die Vulgata übersetzt: fabricatores mendacii, was im Wesentlichen nicht unrichtig ist; denn טָפַל ist, wie auch der altrabbinische Sprachgebrauch zeigt, mit תָּפַר verwandt, und bedeutet: anheften, aufkleistern, annähen, daher im Niph.: sich Einem beigesellen, eigentlich: sich an ihn anhängen (vgl. Buxt. Chald. Talm. et Rabb. s. v. und Bereschit rabba f. 87 b.). Lügenanhefter oder Lügenaufbürder nennt er aber die Freunde wegen der lügenhaften Beschuldigungen, die sie gegen ihn ausgesprochen. רֹפְאֵי אֱלִל übersetzt Hieronymus mit cultores perversorum dogmatum und versteht also אֱלִל (für אֱלִיל) von Götzenbildern, und רָפָא vom Repariren oder Herstellen derselben, und weil dieses ein faktisches Bekennen und Befolgen abgöttischer und somit verkehrter Lehren ist, nimmt er den Ausdruck in eben diesem weitern Sinne. In Folge dieser Ueber-

5. O möchtet ihr doch gänzlich schweigen,
Es würd' euch dieß als Weisheit gelten.

6. So höret doch auf mein Beweisen,
Beachtet die Streitreden meiner Lippen.

7. Wollt ihr für Gott denn Unrecht reden,
Und für ihn reden eitlen Trug?

setzungsweise haben Gregorius und Thomas geglaubt, Job mache hier den Freunden den Vorwurf der Irrlehre. Allein dagegen ist mit Recht bemerkt worden, daß Job selbst in der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften sich mit den Freunden einverstanden erkläre (Pineda). אֱלִל ist also vielmehr in seiner nächsten und eigentlichen Bedeutung: „Eitles, Nichtiges" gebraucht, und Aerzte der Nichtigkeit sind solche, die bei einem Uebel keine Hülfe zu schaffen wissen und also nichtig sind, und er nennt die Freunde so mit Rücksicht darauf, daß ihre Tröstungen und Verheißungen, womit sie ihn aufzurichten suchten, auf ihn gar nicht anwendbar sind.

5. Eine Folge des Vorigen ist der Wunsch, daß die Freunde doch schweigen möchten, und der motivirende Beisatz, daß das zu ihrem eigenen Vortheil gereichen würde, weil man ihnen dann immer noch Weisheit zutrauen könnte. Denn auch ein Thor, wenn er schweigt, kann für weise gehalten werden, und wer seine Lippen schließt, für verständig (Sprw. 17, 28.), oder wie Seneka sagt: Taciturnitas stulto homini pro sapientia est; tacere qui nescit, nescit loqui. מִי יִתֵּן ist wieder bloße Wunschformel und der Infinitiv הַחֲרֵשׁ verstärkend. Subject bei תְּהִי ist eben das Schweigen, als etwas Neutrales gefaßt, daher das Femininum.

6. Obwohl im Vorigen für die Freunde schon Grund genug liegt, nun auch auf das zu achten, was Job vorbringen will, so fordert er sie doch noch eigens und ausdrücklich dazu auf, um ihnen eben dadurch die hohe Wichtigkeit des zu Sagenden bemerklich zu machen. תּוֹכַחְתִּי (mein Beweisen) ist das Beweisen der vorigen Behauptung, und „die Streitreden meiner Lippen" sind ebenfalls solche, die auf jenen Beweis abzielen. רִבוֹת steht defectiv für רִיבוֹת.

7. Jetzt beweist er, daß ihr Schweigen besser gewesen wäre, als ihr bisheriges Reden. Der Sinn der Frage ist bejahend und er will sagen: ihr wollt für Gott reden und seine Handlungsweise rechtfertigen, und thut es durch ungerechte und lügenhafte Worte. לְאֵל bedeutet hier nicht „zu Gott", sondern „für Gott, zu Gunsten Gottes", und unter Bosheit und Trug sind die Beschuldigungen der Freunde gegen Job gemeint, sie sind Bosheit, sofern sie Gott dadurch rechtfertigen wollen, daß sie dem Job Sünden aufbürden, und sind Trug, sofern sie letzteres mit Unrecht und lügenhafter Weise thun. Durch eine solche Vertheidigung geschieht dem Höchsten ein schlechter Dienst, mit seiner Gerechtigkeit müßte es schlimm stehen, wenn zu ihrer Rechtfertigung so boshafte Lügen nöthig wären.

8. Wollt ihr für ihn parteiisch sein,
Wollt ihr für Gott den Rechtsstreit führen?
9. Wird's gut sein, wenn er euch durchforscht,
Und könnt ihr, wie man Menschen täuscht, ihn täuschen?
10. Mit Strenge wird er euch bestrafen,
Wenn heimlich ihr für ihn parteiisch seid.

8. Job stellt jetzt die Freunde als Schiedsrichter zwischen sich und Gott dar, die in falschem Eifer zum Voraus Gott dadurch Recht geben, daß sie ihn (Job) ungerecht behandeln. נָשָׂא פָּנִים bedeutet: parteiisch sein im schlimmen Sinne, Jemanden Recht geben, weil's eben Er ist, ohne weitere Untersuchung. Solches wird im Gesetz ausdrücklich und unbedingt verboten (Levit. 19, 15. Deut. 1, 17.), und ist daher schon im Voraus dem göttlichen Willen zuwider. Aber auch abgesehen vom Gesetze, mit welchem der Verf. des Buches den Job allerdings nicht bekannt sein läßt, ist das Parteiischsein zu Gunsten Gottes nothwendig eine grobe Beleidigung desselben, sofern bei dem wirklich Gerechten kein Parteiischsein nöthig ist, um ihn gerecht zu finden. Job macht daher hier den Freunden den Vorwurf, daß sie meinen, Gott könne nur durch Parteilichkeit gerechtfertigt werden, und daß sie sofort solche sich auch erlauben, und damit gerade indirect eingestehen oder behaupten, daß er nicht vollkommen gerecht sei. רִיב mit לְ heißt: für Einen streiten, seiner in einem Rechtsstreit sich annehmen, hier aber vermöge des Parallelismus mit dem Nebenbegriff der Parteilichkeit.

9. Das genannte Verfahren, womit sich die Freunde gleichsam um Gott verdient zu machen glauben, hat daher nicht etwa Lohn, sondern wie jedes Unrecht Strafe zu gewärtigen. Die Frage hat verneinenden Sinn: es wird nicht gut sein für euch, daß er euch durchforscht, d. h. euere Handlungsweise und ihre Motive genau kennt. Die Formen הָתֵל und תְּהָתֵלּוּ werden theils von תָּלַל, theils von הָתַל abgeleitet. Im erstern Falle nimmt man הָתֵל als Infinitiv Hiph. und תְּהָתֵלּוּ als pielartiges Futurum, bei dem das ה bereits als Stammbuchstabe behandelt werde (Hirzel, Ewald, Lehrb. § 127 d.); im letztern Falle wären beide Formen Piel, und הָתֵל in הַתֵּל und תְּהָתֵלּוּ in תְּהַתֵּלּוּ zu ändern, oder etwa das Kamez unter ה als Ersatz für das Dagesch in ת anzusehen (Meier, Wurzelw.). In letzterer Weise faßt es schon Kimchi in seinem ספר שרשים und nimmt es in der Bedeutung: täuschen, betrügen (ענינם ענין השקר והתעתוע). Diese muß es auch nach dem Zusammenhang und den alten Uebersetzungen wirklich haben, und gerade dieses, sowie auch das הֵתֶל (Genes. 31, 7.) spricht für die Ableitung von התל, weil תלל die erwähnte Bedeutung nirgends hat. אִם führt die Gegenfrage ein: oder könnt ihr etwa ihn täuschen rc., d. h. glaubt ihr etwa die Verkehrtheit dieser eurer Handlungsweise vor Gott verbergen und ihn täuschen zu können, wie man Menschen täuscht? Denn dieses Unmögliche wäre nöthig, wenn ihr ungestraft bleiben solltet.

10. Weitere Ausführung des Vorigen. Die beschriebene Handlungsweise der Freunde wird zuverlässig strenge Strafe zur Folge haben. Solche bezeichnet

11. Erschreckt euch denn nicht seine Majestät,
Und fällt nicht seine Furcht auf euch?

12. Es sind nur Aschensprüche eure Sprüche,
Und Wehren nur aus Lehm sind eure Wehren.

13. Laßt ab von mir und ich will reden,
Es komme über mich was wolle.

hier תּוֹכִיחַ, und der Infinitiv beim Verbum finit. ist noch verstärkend. אִם ist nicht Frage, sondern Bedingungspartikel: wenn ihr im Geheimen parteiisch seid, d. h. wenn ihr in der geheimen Absicht, Gott einen Gefallen zu erweisen und seine Gerechtigkeit zu vertheidigen, ungerecht über mich urtheilt.

11. Von ihrem verkehrten Benehmen gegen Job sollte die Freunde schon die Scheue vor der göttlichen Erhabenheit und Majestät, die sie selbst behauptet und beschrieben haben, abhalten. Die negative Frage hat den Sinn der entsprechenden negativen Behauptung: es schreckt euch nicht ꝛc., und שְׂאֵת von נָשָׂא (das Erheben) ist hier die Erhabenheit Gottes. Daß sie vor dieser wenig Scheue und Ehrfurcht haben, beweisen sie dadurch, daß sie ungerechte Beschuldigungen gegen Job aussprechen und dadurch Gott einen Dienst erweisen zu können glauben. Seine Furcht (פַּחְדּוֹ) ist die Furcht vor ihm, die in eben jener Erhabenheit ihren Grund hat. Die Vulgata nimmt שְׂאֵת als bloßen Infinitiv von נָשָׂא und faßt die Frage bejahend: statim ut se commoverit turbabit vos, wobei jedoch die Ergänzung der Zeitpartikel (etwa כְּ) bei שְׂאֵת ziemlich hart und תְּבַעֵת statt יְבַעֵת störend, und dazu der ganze Vers als bloße Erweiterung und Fortsetzung des vorigen nicht recht passend wäre.

12. Wenn Gott schon jetzt jene Erhabenheit gegen die Freunde offenbarte, dann würde ihr Beweisen gegen Job schnell in Nichts zerfallen. זִכְרֹנִים (Denkzeichen, Denksprüche) sind hier die Aussprüche der Freunde gegen Job; diese würden dann Aschensprüche sein, d. h. wie Asche zerfliegen und zu nichts werden. Das Fortdauern in der Erinnerung der Nachkommen darunter zu denken (Vulg., Greg., Sanct., Corder.), hat schon die Pluralform von זִכָּרוֹן und noch mehr das unmittelbar folgende erklärende מִשְׁלֵי gegen sich. גַּבִּים sind eigentlich Rücken (terga), dann auch Schutzwehren, und hier ein bildlicher Ausdruck für Beweisgründe, ähnlich wie עֲצֻמוֹת (Jes. 41, 21.). Diese würden dann Brustwehren von Lehm gleichen, die beim geringsten Stoße zusammenstürzen.

13. Nachdem Job bisher den fünften Vers hinlänglich gerechtfertigt hat, wünscht er jetzt, von seinen Freunden nicht weiter beunruhigt zu werden; ihre Reden gereichen ihm nicht etwa zum Trost und zur Erleichterung seines Leidens, sondern vielmehr zur Erschwerung desselben. הַחֲרִישׁוּ מִמֶּנִּי steht elliptisch: schweiget, ablassend von mir, und מָה ist s. v. a. quidquid: komme über mich was wolle; man kann etwa mit Kimchi שֶׁיַּעֲבֹר ergänzen. Job will sagen: er wolle jedenfalls seine Unschuld behaupten, selbst wenn ihn dafür auch noch größeres Leiden treffen sollte.

14. Was es auch sei, ich nehm' mein Fleisch in meine Zähne,
Und lege meine Seel' in meine Hand.
15. Sieh' tödten wird er mich, ich habe keine Hoffnung,
Nur meine Wege will ich ihm in's Angesicht beweisen.

14. Dieser sehr verschiedenartig gedeutete Vers (cf. Pineda, Schult.) ist nur Fortsetzung des vorigen. Das עַל־מָה knüpft an das unmittelbar vorausgehende מָה an und ist in demselben allgemeinen Sinn gebraucht: auf was es auch ankomme, um was es sich auch handeln möge. Der Ausdruck: „das Fleisch in die Zähne nehmen" kommt sonst nicht mehr vor; das folgende Parallelglied aber: „die Seele in die Hand legen" heißt (1 Sam. 19, 5. 28, 21.) sich rücksichtslos der augenscheinlichsten Gefahr aussetzen, das Aeußerste wagen. Diesen Sinn hat nun ohne Zweifel vermöge des Parallelismus auch jener Ausdruck und ist dann entlehnt von wilden Thieren, welche von ihrer Beute weggeschreckt werden, aber noch das Letzte versuchen und dieselbe wo möglich mit den Zähnen davon schleppen (Umbr., Hirzel). Beide Aeußerungen drücken somit die größte Rücksichtslosigkeit auf etwaige Erschwerung des Leidens aus, welche sich Job als eine mögliche Folge seiner Selbstvertheidigung denkt.

15. Zuerst rechtfertigt er jetzt die eben ausgesprochene Rücksichtslosigkeit, und sagt: er könne nichts mehr verlieren, selbst wenn Gott ihn tödte, denn er habe ja vom Leben nichts mehr zu hoffen, und der baldige Tod sei jedenfalls unvermeidlich. Statt der Textesleseart לֹא (nicht) lesen jedoch die Masorethen לוֹ (ihm), wodurch der Sinn entsteht: Job werde, wenn auch Gott ihn tödte, doch seine Hoffnung und sein Vertrauen auf ihn nicht aufgeben. Für diese Leseart scheint auch wirklich viel zu sprechen. Sie giebt einen an sich richtigen und nicht etwa „gegen den Geist des ganzen Buches" verstoßenden (Umbr., Hirzel), sondern mit Stellen wie 16, 19 f. 19, 25. harmonirenden Sinn; auch wird sie nicht nur von der lateinischen Vulgata, sondern auch vom Targum und der Peschito ausgedrückt und schon in der Mischna ziemlich unzweideutig als richtige Leseart behandelt (Sota. f. 27 b.). Allein gerade die Mischna, und noch mehr die Gemara, lassen doch zugleich unwillkürlich ihre Quelle erkennen; denn beide glauben, durch die Negation לֹא würde das יְרֵא אֱלֹהִים 1, 1. 8. als Bezeichnung einer mit Liebe verbundenen Gottesfurcht aufgehoben, und die Gemara läßt beide Lesearten nur deßhalb zu, weil לֹא auch die Bedeutung von לוֹ haben könne, wie z. B. Jes. 63, 9. (Sota. f. 31 b.). Demnach ist das לוֹ sichtlich nur dadurch entstanden, daß man אֲיַחֵל vom liebenden Gottvertrauen verstand und sofort לֹא im Sinne von לוֹ (auf Gott bezüglich) faßte und endlich in manchen Exemplaren auch so schrieb. Ein guter Zusammenhang mit dem Vorausgehenden entsteht nur durch לֹא als Negation im angegebenen Sinne, und der zweite Halbvers sagt dann, daß Job sofort furchtlos und rücksichtslos seine Unschuld darthun wolle. „Meine Wege beweisen" ist hier s. v. a. meine Unschuld beweisen, und der Beisatz: in sein Angesicht oder ihm in's Angesicht s. v. a. auf augenfällige und zugleich rücksichtslose Weise.

16. Schon das gereicht zu meinem Vortheil,
Daß Frevler vor sein Angesicht nicht kommen.
17. So horchet denn auf meine Rede,
Was ich betheure komm in eure Ohren.
18. Seht doch, bereitet hab' ich meinen Rechtsbeweis,
Ich weiß, daß ich gerecht erscheinen werde.
19. Wer ist es, der mich überführen kann!
Gewiß, ich will verstummen dann und sterben.

16. Daß Job das Gesagte wagen will, ist schon ein Beweis, daß er kein Frevler ist, denn ein solcher würde den Versuch nicht wagen, sich vor Gott zu rechtfertigen. הוּא ist neutral zu fassen, und יְשׁוּעָה hier nicht Befreiung vom Leiden, sondern Hülfe im Streiten und Beweisen gegen die Freunde, und כִּי ist erklärend für הוּא. Er sagt also: schon dieses beweist meine Unschuld und die Falschheit eurer Beschuldigungen und verschafft mir den Sieg über euch, daß kein Frevler vor Gott selbst seine Wege nachzuweisen wagt, weil er dadurch nur sein eigenes Verwerfungsurtheil hervorrufen würde; daß also ich es wage, ist Beweis meines guten Gewissens und meiner Unschuld.

17. Jetzt fordert er sie zum zweiten Male zur Aufmerksamkeit auf für einen andern Beweis als bisher, nämlich für den Beweis seiner Unschuld, den er V. 3 angekündigt und von V. 13 an gleichsam eingeleitet hat. אַחֲוָה vom aram. חוה, welches nur in unserm Buche und Ps. 19, 3. vorkommt, und mit dem hebr. הִגִּיד einerlei ist, bedeutet eigentlich „Anzeige", hier aber mit Emphase eine bestimmte zuverlässige Angabe oder Versicherung. Die Uebersetzung aenigmata (Vulg.) ist dem Sinne nach richtig, sofern die Behauptung der Unschuld Job's den Freunden unbegreiflich und räthselhaft ist. Bei אָזְנֵיכֶם ist etwa תְּהִי zu ergänzen oder שִׁמְעוּ herüber zu denken.

18. Jener Beweis ist dem Job innerlich schon fertig, und er braucht ihn bloß auszusprechen. מִשְׁפָּט (die Rechtssache, causa) ist hier die Selbstvertheidigung; sie ist bereits angeordnet und gerüstet, so daß sie sich gleich in den Kampf einlassen kann; durch עָרַךְ, was sonst das Anordnen eines Kriegsheeres bezeichnet, wird sie mit einem solchen verglichen, und dieß ist Zeichen gänzlicher Unerschrockenheit. Den Grund derselben nennt der zweite Halbvers. אֶצְדָּק geht auf Gegenwart und Zukunft zugleich; er ist überzeugt, daß er gerecht ist und daher bei einer Untersuchung wohl auch als gerecht erscheinen wird, obgleich ihm nicht unbekannt ist, daß Gottes Urtheil über ihn ein anderes sein kann, als sein eigenes. Der scheinbare Widerspruch nämlich zwischen unserer Stelle und 9, 21. hat seine einfache Lösung darin, daß es sich hier um Job's eigene Ueberzeugung und die Stimme seines Gewissens handelt, dort aber um das objective Urtheil Gottes über ihn, der ihn besser kennt, als er selbst (Estius).

19. Dieß ist nur noch eine nachdrückliche Bekräftigung des vorigen אֶצְדָּק. Das יָרִיב (streiten) ist hier als ein Erfolg habendes gedacht, somit als ein

20. Nur zweierlei thu' nicht mit mir,
So will ich mich vor deinem Antlitz nicht verbergen.
21. Entferne deine Hand von mir,
Und laß nicht deinen Schrecken mich betäuben.
22. Dann rufe du und ich will Antwort geben,
Oder ich will reden und erwid're du mir.
23. Wie viel hab' ich Vergehen denn und Sünden?
Laß meine Schuld und meine Sünde mich doch wissen.

Ueberweisen, und die Frage involvirt zugleich eine Bedingung, zu welcher dann der zweite Halbvers mit כִּי־עַתָּה wie 8, 6. den Nachsatz bildet. Er will also sagen: wenn Jemand mich überweisen kann, nämlich einer Schuld, die solches Leiden verdient, wahrlich, dann soll mich der Tod treffen. Die nicht ganz passende Uebersetzungsweise der Vulgata ist nur durch die unrichtige Auffassung des כִּי־עַתָּה veranlaßt worden.

20. 21. Um jedoch seine Unschuld wirklich darthun zu können, wünscht Job zweierlei: zuerst daß Gott sein Leiden etwas erleichtern möge, und dann daß er nicht als allmächtiger Schöpfer, sondern nach Art eines Menschen ihm gegenüber trete. Dieß sind die שְׁתַּיִם. Wenn sie gewährt werden, will Job vor Gottes Angesicht sich nicht verbergen, d. h. vor ihm zum Behufe der erwähnten Nachweisung zu erscheinen, sich nicht scheuen. Die Hand Gottes, die auf Job lastet, ist der Druck des über ihn verhängten Leidens; diese Hand sollte von ihm genommen werden, damit nicht das übermäßige Leiden ihm die zur Selbstrechtfertigung erforderliche Kraft und Besonnenheit raube. הַרְחֵק ist übrigens mit Rücksicht auf אַל־תַּעַשׂ poetisch ungenau gebraucht und paßt dazu nur in sofern, als es auch den Sinn hat: laß nicht länger auf mir lasten. „Dein Schrecken" ist wie 9, 34. der Schrecken womit Gottes Majestät den Job erfüllen würde, wenn er ihm als Weltschöpfer erschiene; er würde dadurch in solche Angst und Bestürzung gerathen, daß er nichts mehr vorzubringen wüßte.

22. Für den Fall, daß Gott die ausgesprochene Bitte erfüllen würde, wäre es dem Job einerlei, ob Gott als Ankläger oder als Angeklagter erscheinen wollte. Er vergleicht nämlich seine Beweisführung vor Gott mit einer gerichtlichen Verhandlung; unter קְרָא ist das Vorladen des Beklagten und das Vorbringen der Anklage, und unter עֲנֵה die Erwiderung auf dieselbe und die Führung des Gegenbeweises gemeint. Der zweite Halbvers ist dann bloße Umkehrung des ersten; דַבֵּר und הָשֵׁב entsprechen dem קְרָא und עֲנֵה, und sind in derselben Bedeutung als gerichtliche Termini gebraucht.

23. Da der vorige Wunsch sich nicht erfüllt, so wendet sich Job wieder mit Bitten und Klagen an Gott. Zuerst bittet er, ihm doch die Menge und Größe seiner Sünden kund zu thun. Der erste Halbvers will mehr die Zahl, der zweite mehr die Beschaffenheit der Sünden wissen. Der nicht ausgesprochene Grund davon ist schon im Allgemeinen das natürliche Verlangen, die

24. Warum verbirgst du denn dein Angesicht,
Und achtest mich wie deinen Feind?

25. Willst du denn ein verwehtes Blatt aufschrecken,
Und selbst die dürre Stoppel noch verfolgen?

26. Denn du beschließest Bitt'res über mich,
Und läßt mich meiner Jugend Sünden erben.

unbekannte Ursache des Leidens zu kennen, insbesondere aber die unbekannten Sünden, die es etwa veranlaßt haben konnten, zu meiden, und jedenfalls die Freunde zu überzeugen, daß er von solchen Sünden, die nach ihrer Meinung solche Strafe verdienten, völlig frei sei. Von Letzterem sollte sie schon der Umstand überzeugen, daß er von Gott selbst eine offene und sofort unträgliche und unwidersprechliche Darlegung seiner Sünden verlangen kann, weil er das nicht könnte, wenn er nicht ein gutes Gewissen hätte. Die Ausdrücke עָוֺן, פֶּשַׁע und חַטָּאָה scharf zu unterscheiden und auseinander zu halten (Merc., Coccej.), ist hier, wie Sanctius mit Recht bemerkt, nimis curiose. Job will durch die vielen synonymen Ausdrücke nur andeuten, daß seine Sünden sehr groß und zahlreich sein müßten, wenn sein Leiden die angemessene Strafe dafür sein sollte.

24. Da ihm Gott keine solche Sünden vorhält und sein Gewissen ihn davon freispricht, so ist ihm die Ursache seines Leidens nur um so unbegreiflicher, und sein Verlangen, sie zu kennen, um so größer; in sofern hängt also diese Frage mit der vorigen Bitte auf's Engste zusammen. „Das Angesicht verbergen“ ist hier Zeichen des Unwillens gegen Job, und das Halten für einen Feind involvirt zugleich das Behandeln wie einen solchen. Jehova's Antwort, wenn sie wirklich erfolgte, würde im Wesentlichen allerdings (Corder.) lauten, wie bei Jes. 54, 7 f.: einen kleinen Augenblick verließ ich dich, aber mit großer Erbarmung nehme ich dich wieder an; einen Augenblick verbarg ich mein Angesicht vor dir, aber mit ewiger Liebe erbarme ich mich deiner.

25. Die vorberührte feindliche Behandlung wird in der Form der Frage noch näher beschrieben. Das verwehte Blatt und die dürre Stoppel ist Job selbst; er bezeichnet sich so mit Rücksicht auf seinen elenden Zustand, in welchem er dem Untergange schon so viel wie verfallen ist. עָרַץ, sonst intransitiv (sich fürchten), ist hier wie Ps. 10, 18. transitiv gebraucht: aufschrecken, aufjagen, das schon lang herumgewehte Blatt auf's Neue dem Sturm preisgeben, und ein Gleiches in Bezug auf die Stoppel bezeichnet רָדַף (verfolgen); das ה aber bei הֶעָלֶה ist nicht Artikel, sondern Fragepartikel, und die Frage will das Unbegreifliche der Sache hervorheben, daß Gott mit einem so elenden Menschen, wie Job, umgehe wie der Wind mit dürren Blättern und Stoppeln, und will eben dadurch zugleich Mitleid und Schonung erregen.

26. כִּי bezieht sich auf den bejahenden Sinn der vorigen Frage und begründet denselben. Er will sagen: gegen mich verfährst du wirklich so, denn du schreibst 2c. Das Schreiben ist hier ein gerichtlicher Terminus, und bezeich-

27. Und meine Füße legst du in den Block,
Und merkst auf alle meine Pfade,
Umzeichnest meiner Füße Sohlen.
28. Und er, wie Moder schwindet er,
Wie ein Gewand, an dem die Motte frißt.
XIV. 1. Der Mensch, vom Weib geboren,
Lebt kurze Zeit und wird mit Ungemach gesättigt.

net das Aufschreiben der richterlichen Sentenz, ist mithin s. v. a. gerichtlich zu erkennen, in Folge gerichtlicher Entscheidung verhängen. Object dazu ist מְרֹרוֹת (Bitterkeiten), worunter die bitteren schmerzlichen Leiden gemeint sind. „Du läßt mich erben die Sünden meiner Jugend" ist s. v a. du bestrafst mich für dieselben; denn die Strafe ist eben das Erbtheil, welches die Sünde hinterläßt. Da nun Job seit seinem reifern Alter keiner groben Verschuldung sich bewußt ist, denkt er die Möglichkeit, daß er für frühere Sünden gestraft werde. Die Uebersetzung der Vulgata: consumere me vis etc. ist dem Sinne nach ganz richtig.

27. Fortsetzung. סַד ist der Block, in den zuweilen die Füße der Gefangenen geschlossen wurden, und שָׁמַר steht wie 7, 12. vom Gefangenhalten und sorgfältigen Verwehren jeder Flucht. Es ist daher auch אָרְחוֹתַי nicht etwa tropisch für Handlungen, Lebensweise (Sanct., Menoch.), sondern eigentlich gebraucht und dabei an etwa mögliche Auswege des Gefangenen gedacht. חקה ist was sonst חקק (eingraben, zeichnen), womit es Ezech. 23, 14. geradezu wechselt, und der Ausdruck: „du zeichnest um meine Füße" will sagen: du weisest mir den möglichst engsten Raum an, über den ich nicht hinaus kann. An ein blutrünstig Geriebenwerden der Füße durch den Block oder ein Zerriebenwerden der Haut wie durch spitze Steine, Dornen, drückende Sandalenriemen (Stickel) zu denken, scheint etwas gesucht und hat die gewöhnliche Bedeutung von חק und חקק nicht gerade für sich. „Wurzeln der Füße" ist bildliche Bezeichnung für Fußsohlen. Der ganze Vers ist also poetische Beschreibung der Leiden unter dem Bilde der strengsten Gefangenschaft.

28. Mit וְהוּא geht die Rede von der ersten in die dritte Person über; Job meint dabei sich selbst und will sagen: so verfährt Gott gegen einen Menschen, der schon so viel wie vernichtet ist, nämlich gegen mich. Moder und Mottenfraß sind bildliche Bezeichnung seiner nahen Auflösung und mit besonderer Rücksicht auf seine Krankheit gewählt, die wirklich einem Verwesen und Vermodern des Leibes glich. Zugleich sind sie aber auch Bilder der menschlichen Gebrechlichkeit überhaupt, und in sofern ist der Vers auf eine schöne Weise doppelsinnig und bildet, indem er die bisherige Gedankenreihe abschließt, zugleich den Uebergang zur folgenden, die zunächst vom menschlichen Elend überhaupt redet.

1. Indem Job nun das menschliche Elend überhaupt beschreibt, will er damit sagen, daß zu seinem besondern Mißgeschicke auch noch das allgemeine

2. Wie eine Blume wächst er und wird abgeschnitten,
Er flieht dem Schatten gleich und bleibet nicht.
3. Doch öffnest über ihm du deine Augen,
Und mich auch bringst du in's Gericht mit dir.

hinzukomme, was mit dem Menschsein überhaupt verknüpft sei. Das menschliche Leben ist überhaupt ein trauriges nach Anfang, Verlauf und Ende. Der Ausdruck: „geboren vom Weibe" bezeichnet den Menschen als gebrechlich und sündhaft schon vermöge seines Ursprunges, denn das Weib ist Bild der Schwäche und Verzagtheit (Neh. 3, 13. Jer. 50, 37. 51, 30.) und nicht bloß zuerst verführt worden (Genes. 3, 6. 1 Tim. 2, 14.), sondern auch Symbol der Verführung und Sünde (Zach. 5, 8.), und der vom Weibe Geborne ist auch in Sünden empfangen worden (Ps. 51, 7.). Er ist kurz an Tagen in Folge der Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit durch die Abstammung vom Weibe, und daher in beständiger Unsicherheit und Angst vor dem ungewissen und jedenfalls nahen Ende. Und er ist gesättigt mit Ungemach, d. h. der ganze Verlauf seines Lebens ist mit Mühseligkeit und Elend ausgefüllt. Ne spatiolum illud quod inter ingressum et egressum relinquitur, sibi liberum putet, repletur, ait, multis miseriis; multis et multiplicibus, inquam, miseriis corporis, miseriis cordis, miseriis cum dormit, miseriis dum vigilat, miseriis quaquaversum se vertat (Bernard.).

2. Fortsetzung. Wenn der Mensch das Lebenslicht kaum recht erblickt hat, so verschwindet er plötzlich wieder, und gleicht in dieser Hinsicht einer Blume, die man auf einmal abschneidet in ihrer Blüthe, oder die von selbst schon am Abend abwelkt, nachdem sie am Morgen aufgeblüht (Ps. 90, 6. vgl. Ps. 37, 2. 103, 15 f. Jes. 40, 6—8.). יִמַּל ist Fut. Niph. von מָלַל (abschneiden), יִמָּלֵל statt יִמָּלֵל (24, 24 u. Ps. 37, 2.) ist nicht dagegen, weil das Dagesch durch den langen Vokal ersetzt wird. Der zweite Halbvers steigert den ersten: er gleicht sogar in Bezug auf Festigkeit und Dauer dem bestandlosen Schatten, mit dem auch Ps. 102, 12. 1 Chron. 29, 15. Weish. 2, 5. die menschliche Lebenszeit verglichen wird, und der nur scheinbar etwas, in Wirklichkeit aber nichts ist.

3. Man sollte nun glauben, das Gesagte werde für Gott ein Motiv zur Milde und Schonung gegen den Menschen sein, er werde mit ihm wegen seiner angebornen Schwäche und Gebrechlichkeit Nachsicht haben. Neque enim mirum est, si arundinis ramus aut cicutæ vacuus sit a medulla, et noxium aliquid habeat; aut si Aethiopissæ filius Aethiopicum ab ea colorem trahat, aut quod immundus sit qui ex immundo concipitur semine. Quis enim petit a spinis uvas aut a tribulis ficus? (Sanct.) Allein Gott öffnet deßungeachtet seine Augen über den Menschen, d. h. er beobachtet ihn auf's Genaueste, um alle seine Fehler, auch die kleinsten, zu bemerken und zu bestrafen. Daß übrigens bei זֶה vorzugsweise Job selbst gemeint sei, zeigt der Uebergang aus der dritten in die erste Person (אֹתִי). Eine Folge jenes Beobachtens ist dann das Führen in's Gericht, worunter

4. Wer macht denn wohl aus unrein rein?
Nicht Einer.
5. Wenn fest bestimmt sind seine Tage,
Und seiner Monde Zahl bei dir,
Und du sein Ziel gesetzt, das er nicht überschreitet;
6. So blicke weg von ihm, damit er Ruhe habe
Und wie ein Lohnarbeiter seines Tags sich freue.

nicht etwa ein Streiten mit Job (Merc., Rosenm.), oder die Verhandlung gemeint ist, worin er seine Unschuld darthun will, sondern die richterliche Entscheidung von Seite Gottes über seine Sünden; Gericht ist nämlich im schlimmen Sinne gebraucht für Verurtheilung sammt dem, was auf sie folgt, und der Ausdruck mithin s. v. a. bestrafen.

4. Die Fehler, welche Job etwa begangen hat, und wegen welcher er so schwere Strafe leidet, sind wirklich nur Folge der Schwäche und Verderbtheit seiner Natur. Da nun diese Niemand von ihm nimmt, so, glaubt er, sollte auch die Strafe nicht so hart sein. Unter der Unreinheit sind hier nicht bloß die wirklichen Sünden (Thom., Lyr.), sondern nach Maaßgabe des nachdrücklich vorangestellten יְלוּד אִשָּׁה V. 1 und der herrschenden Auslegung der Väter (cf. Pineda), zunächst und hauptsächlich die Erbsünde gemeint, wie Ps. 51, 7., wobei aber zugleich allerdings auch an die wirklichen Sünden gedacht ist, sofern sie gleichsam naturgemäß aus der Erbsünde hervorgehen. לֹא אֶחָד ist Antwort auf מִי יִתֵּן: nicht Einer, d. h. Niemand macht rein aus unrein, und hebt damit jene Unreinheit auf. Hieronymus übersetzt: nonne tu qui solus es? und bezog also אֶחָד auf Gott, worin ihm von den alten Uebersetzern bloß der Chaldäer beistimmt. Sein hebräischer Text war daher sicher nicht etwa anders beschaffen als gegenwärtig, zumal auch die alexandrinische und syrische Uebersetzung den jetzigen Text ausdrücken, wiewohl erstere zwei Uebersetzungsweisen des לֹא אֶחָד vereinigt, sondern Hieronymus ist hier nur wie sonst öfters seinem hebräischen Lehrer gefolgt. So richtig der Satz an sich ist, so paßt er doch nicht recht in den Zusammenhang, vermöge dessen Job seine etwaige Fehlerhaftigkeit mit seiner angeborenen Schwäche und Sündhaftigkeit entschuldigen und dadurch Gott zur Nachsicht bewegen will.

5. 6. Wenn aber der Mensch doch einmal in Folge seiner angeborenen Schwäche und Unreinheit zu einem kurzen und mühevollen Leben verurtheilt ist, so möge ihm doch Gott wenigstens das gewähren, daß sein Loos nicht schlimmer sei, als das harte Schicksal eines Lohnarbeiters, welches doch noch dadurch gemildert wird, daß derselbe am Abend Ruhe und Erholung findet und den Lohn für seine Mühe empfängt, also nicht hoffnungslos dem Leiden unterliegt. חָרַץ (schneiden, zuschneiden) ist hier tropisch: bestimmen, festsetzen, und dieß von der Zahl der Tage oder der Lebensdauer gemeint, wie das unmittelbar Folgende zeigt; es hat aber zugleich wegen קְצַר יָמִים V. 1 den Nebenbegriff des Wenigen, der nachher auch dem מִסְפָּר, wie sonst öfters

7. Denn selbst dem Baume bleibet Hoffnung,
Auch umgehauen sproßt er wieder auf,
Nicht bleiben seine Sprossen aus.
8. Wenn altert in der Erde seine Wurzel,
Und wenn im Staub sein Stamm erstirbt;
9. Vom Duft des Wassers wächst er wieder auf,
Und treibt Gezweig, wie eine frische Pflanze.

(z. B. שְׁנוֹת מִסְפָּר 16, 22. מְתֵי מִסְפָּר Genes. 34, 30. Deut. 4, 27. Jer. 44, 48.) inhärirt, und אִתָּךְ steht wie עִמָּךְ 10, 3. und ist somit dem חָרֵץ synonym: wenn bei dir ist, s. v. a. wenn von dir festgesetzt ist die Zahl seiner Monde. Es soll also wieder die kurze Dauer des elenden Menschenlebens für Gott ein Motiv zur Nachsicht und Schonung sein. Zu חֻקּוֹ ist wieder אִם herüber zu denken, und seine Grenzen sind hier seine Lebensgrenzen. Wenn diese auf unabänderliche Weise so eng gezogen sind, sagt er, so schaue weg von ihm; dieß ist im Gegensatz zu V. 3 gesagt: „du öffnest deine Augen über ihm", und hat den entgegengesetzten Sinn davon. Beschränkend ist noch das עַד־יִרְצֶה: wenigstens so weit möge jenes Wegsehen Statt finden, daß er sich gleich dem Lohnarbeiter über seinen Tag freuen könne. רצה heißt: mit einer Sache zufrieden sein, an ihr Wohlgefallen und Freude haben, und יוֹמוֹ ist Object dazu; sein Tag ist aber nicht etwa sein Todestag, wie viele Exegeten durch die Vulgata (donec optata veniat sicut mercenarii dies ejus) zu meinen veranlaßt wurden (cf. Pineda, Schult.), auch nicht bildlich die menschliche Lebenszeit, so daß „ein ruhiger Lebensabend" gewünscht würde (Hirzel), oder glücklichere Verhältnisse überhaupt (Pineda), sondern einfach der jedesmalige wieder zu durchlebende Tag; dieser möge nicht immerfort weit härter und hoffnungsloser sein, als der eines Lohnarbeiters.

7. Den vorigen Beweggrund zur Milde und Schonung verstärkt er noch durch die Bemerkung, daß der Mensch durch den Tod für die Erde ganz verloren gehe und nicht etwa auf eine Rückkehr auf dieselbe und neues Glück hoffen dürfe. כִּי ist Causalpartikel und dient zur Motivirung des vorigen שְׁעֵה מֵעָלָיו: Schaue weg von ihm ꝛc. denn der Baum (aber nicht so auch der Mensch) hat Hoffnung ꝛc. Er will sagen: das Schicksal des Menschen sei in der berührten Hinsicht schlimmer als das eines Baumes; denn dieser habe, auch wenn er umgehauen werde, noch Hoffnung, auf's Neue aufzukommen, indem der Wurzelstock wieder ausschlagen und daraus ein neuer Baum entstehen könne, beim Menschen aber sei dieß nicht so. כָּרַת bezeichnet das gewaltsame Ausrotten, das Umhauen des Baumes im Gegensatz zum natürlichen Absterben (Hirzel), und הֶחֱלִיף hat wie das entsprechende arabische أخلف die Bedeutung: nachwachsen lassen, neue Schößlinge treiben.

8. 9. Weitere Ausführung des Vorigen. Auch wenn der Baum in Folge des Alters abstirbt und zerfällt, bleibt doch ein Wurzelstock übrig, der einen neuen Baum treiben kann. גֶּזַע ist eigentlich das, was beim Umhauen des

10. Doch wenn ein Mann verscheidet, bleibt er hingestreckt,
Und stirbt ein Mensch, wo ist er dann?

11. Es fließt das Wasser aus dem See,
Der Strom versieget und vertrocknet;

12. So liegt der Mensch und steht nicht wieder auf,
So lang der Himmel bleibt, erwachen sie nicht wieder,
Und werden nicht erweckt aus ihrem Schlafe.

Baumes noch in der Erde übrig bleibt, hier überhaupt der Wurzelstock und Stamm, soweit er noch nicht gänzlich verdorrt und abgestorben ist; denn das יָמוּת ist nicht zu premiren, sondern bezeichnet nur das bereits begonnene Absterben und das scheinbare Erstorbensein. Wenn dann dieser geringe, scheinbar schon erstorbene Ueberrest des vernichteten Baumes den Duft des Wassers bekommt, d. h. wenn ihm die zarte Flüssigkeit nicht mangelt, welche die Pflanzen zu ihrer Nahrung aus der Erde einsaugen, so kann er wieder zu neuem Wachsthum belebt werden und der verschwundene Baum auf's Neue zum Vorschein kommen. קָצִיר bezeichnet hier überhaupt die Zweige und Aeste, und עָשָׂה das Hervortreiben derselben, wie sonst auch das Hervorbringen der Frucht (z. B. Jes. 5, 4. 37, 31. Jer. 12, 2. 17, 8.). נֶטַע ist eine junge frische Pflanze; gleich einer solchen gedeiht er dann auf's Neue. Manche nehmen zwar נְטֹעַ mit der Vulgàta (quasi cum primum plantum est) als Verbum; allein dieß ist, obwohl im Wesentlichen denselben Sinn gebend wie נֶטַע, doch grammatisch sehr hart und der Accentuation zuwider. An bestimmte Baumarten wie etwa Lorbeerbäume (Pineda) oder Palmbäume (Schult.) ist schwerlich gedacht, weil die berührte Erscheinung ja an den Bäumen überhaupt vorkommt.

10. Gegensatz zum Vorigen. Das Ende des Menschen ist viel trauriger als das eines solchen Baumes; er steht nach seinem Tode nicht wieder auf, sondern verschwindet spurlos. חָלַשׁ ist hier intransitiv: hingefallen, hingestreckt sein, und zwar im emphatischen Sinne, so daß kein Aufstehen mehr erfolgen kann, also: zerstört, vernichtet sein; diese Bedeutung wird auch durch das folgende אַיּוֹ postulirt: wo ist er, d. h. nirgends zeigt sich mehr eine Spur von ihm.

11. 12. Antwort auf das vorige אַיּוֹ. Wenn ein Mensch stirbt, ist es nicht, wie wenn ein Baum umgehauen wird, sondern wie wenn das Wasser eines See's abgelassen wird (Jes. 19, 5.); dasselbe fließt davon und bald ist keine Spur mehr davon sichtbar, und ebenso verschwindet der gestorbene Mensch. יָם ist hier nicht das Meer, sondern ein Teich, See; und unter נָהָר, was allerdings auch Gießbäche oder Ströme überhaupt bezeichnen könnte, wird am natürlichsten eben der Bach gedacht, der das Wasser aus dem See abführt; dieser wie jener hat nach Kurzem kein Wasser mehr. שָׁכַב ist wie 3, 13. das Liegen im Grab, aus dem es keine Rückkehr in dieses Leben mehr gibt. Der Ausdruck: „bis zum Nichtsein des Himmels" ist nur Umschreibung der Ewig-

13. O möchtest im Scheol du mich verbergen,
Verwahren mich, bis sich dein Zorn gewendet,
Mir eine Frist bestimmen und dann mein gedenken!

14. Wenn stirbt ein Mann, wird er wohl wieder leben?
Dann wollt' ich alle Tage meiner Mühsal harren,
Bis abgelöst ich würde.

keit, s. v. a. עַד־עוֹלָם (Hirzel); der Himmel wurde nämlich als ewig dauernd gedacht, in dem Sinne, wie überhaupt der Hebräer die Ewigkeit dachte (Ps. 89, 30. 148, 6. Jer. 31, 36.). Wollte man nun auf jene Rückkehr warten, bis dieser Himmel aufhörte, sie würde selbst dann nicht erfolgen. Viele Ausleger verstehen zwar das יָקוּם von der Auferstehung der Todten am Ende der Welt, und finden dieselbe in der Stelle theils behauptet, theils geläugnet (cf. Pineda, Schult.). Als Bezeichnung des Weltendes fassen sie die Vernichtung des Himmels; und in dem Satze: „bis dahin wachen sie nicht auf" denken sie den andern enthalten: dann aber findet das Aufwachen Statt (z. B. Tirin., Estius), oder sie fassen den Satz als schlechthinige Verneinung: auch dann wachen sie nicht auf (z. B. Menoch., Vavass.); diese letztere Auffassung wäre nöthig wegen der nachfolgenden allgemeinen Verneinung, und es wäre mithin jene Auferstehung geläugnet. Allein abgesehen davon, daß den Job schon das Nachdenken über sein Leiden vielmehr zur Behauptung als zur Läugnung derselben hätte führen müssen, zeigt auch der Zusammenhang ganz deutlich, daß von einer Rückkehr aus dem Grabe in's jetzige Leben die Rede ist, um für früheres Unglück noch einen Ersatz zu erhalten. Von dieser Rückkehr also nur behauptet er, daß sie nie Statt finden werde, nicht aber von der Auferstehung der Todten zum letzten Gerichte. Der Uebergang vom Sing. in den Plur. erklärt sich daraus, daß Job hier nicht bloß sein eigenes, sondern das menschliche Schicksal überhaupt im Auge hat.

13. An die bisherige Klage schließt sich der Wunsch an, daß einige Zeit nach dem Tode eine Rückkehr in dieses Leben Statt finden und der Scheol nur eine Art Verwahrungsort sein möchte gegen den Zorn Gottes, d. h. gegen irdische Leiden als Folgen desselben. מִי יִתֵּן steht wie 6, 8., und שׁוּב, vom göttlichen Zorn gebraucht, bezeichnet wie 9, 13. das Ablassen und Aufhören desselben. חֹק (etwas Bestimmtes, Zugemessenes) ist hier von der Zeit gemeint; der Sinn ist also: möchtest du mir einen bestimmten Zeitraum festsetzen, zum Aufenthalt nämlich in der Unterwelt, und dann nach Ablauf desselben meiner gedenken (im guten Sinne), d. h. mich wieder herauf und in's Leben zurückkommen lassen.

14. Wenn der vorige Wunsch gewährt würde, dann wollte Job alles Herbe seines jetzigen Schicksals gern ertragen in der Hoffnung einer bessern Zukunft. Die Frage des ersten Versgliedes vertritt zugleich die Stelle einer Bedingung, zu welcher dann das Folgende den Nachsatz bildet. Er will sagen: kann der Gestorbene wieder in's Leben zurückkehren? wenn das ist,

15. Doch rufe du und ich will Antwort geben,
Dem Werke deiner Händ' erzeige Schonung.

16. Denn meine Schritte zählst du jetzt,
Und achtest du nicht scharf auf meine Sünde?

dann will ich harren, d. h. geduldig aushalten in meinem Leiden und Elend; צָבָא (Kriegsdienst) ist bildliche Bezeichnung desselben und ähnlich wie 7, 1. gebraucht. חֲלִיפָה (Wechsel, immutatio, Vulg.) aber ist nicht etwa geradezu der Tod (Merc., Schmid.) und eben so wenig die selige Auferstehung der Gerechten (Pineda, Corder.); denn daß diese einst Statt finden möge, hätte Job nicht erst ängstlich bitten und dabei eine Fehlbitte zu thun befürchten können (Sanct.); der Wechsel oder die Ablösung ist hier vielmehr kraft des Zusammenhanges das vorerwähnte Verbergen im Scheol und Wiederzurückbringen, also zunächst allerdings ein einstweiliger Tod, aber zugleich und hauptsächlich die baldige Wiederkehr aus demselben in's jetzige irdische Leben.

15. תִּקְרָא verstehen die ältern Ausleger meistens vom Posaunenruf zur Auferstehung am jüngsten Tage (Pineda, Menoch., Tirin.), was aber nur eine Folge der unrichtigen Beziehung des vorigen חֲלִיפָה auf die allgemeine Auferstehung der Toden ist; andere verstehen es vom Rufen in's Grab (Sanct.) oder vom Zurückrufen aus der Unterwelt in's jetzige Leben (Hirzel). Da jedoch קרא und ענה hier einander gerade so gegenüberstehen wie 13, 22., so sind sie wohl auch in gleichem Sinne wie dort als gerichtliche Termini gebraucht, קרא für das Vorladen und Vorbringen der Anklage, und ענה für die Vertheidigung gegen dieselbe; Job wiederholt dann, da er die Gewährung des vorigen Wunsches nicht hoffen kann, seinen frühern Wunsch, daß sich Gott mit ihm in eine gerichtliche Verhandlung einlassen möchte. — כָּסַף wird theils im schlimmen Sinne wie Ps. 17, 12. (aufpassen, auflauern), theils wie gewöhnlich im guten Sinne (nach Einem verlangen, ihn schonen) genommen. Letzteres hat die alten Uebersetzungen für sich und ist passender. „Das Werk deiner Hände" ist dann Job selbst und er bezeichnet sich so, um die Bitte um Schonung, ähnlich wie 10, 3., damit zu motiviren, daß Gott doch sein eigenes Geschöpf nicht schonungslos verderben möge. Die Schonung aber bestünde eben darin, daß Gott mit Job eine gerichtliche Verhandlung vornähme, weil dem Job sein gutes Gewissen sagt, daß er dadurch nur gewinnen könnte.

16. כִּי führt den Grund der vorigen Bitte ein. Job fühlt sich zu derselben gedrungen, weil Gott, wie er meint, viel zu hart und zu streng gegen ihn verfährt. „Die Schritte zählen" ist bildliche Bezeichnung sehr genauer und sorgfältiger Beobachtung, diese aber im schlimmen Sinne gemeint, um keine Sünde Job's unbeachtet und ungestraft zu lassen. Das לֹא ist entweder fragend = הֲלֹא und שמר im schlimmen Sinne gebraucht: achtest du nicht stets auf meine Sünde, um sie zu bestrafen; oder לֹא ist einfache Negation und שָׁמַר entweder ebenfalls im schlimmen oder aber im guten Sinne gebraucht. Im ersten Falle heißt es: achte nicht auf meine Sünde s. v. a. be-

17. Versiegelt ist im Beutel mein Vergehen,
Und du fügst noch hinzu zu meiner Schuld.

18. Jedoch ein Berg, der fällt, verschwindet,
Ein Fels auch altert weg von seiner Stelle.

19. Das Wasser höhlet Steine aus,
Und seine Fluthen schwemmen Erde fort,
So auch vernichtest du des Menschen Hoffnung.

strafe sie nicht (parce peccatis meis, Vulg.); im zweiten: du achtest nicht auf meine Sünde s. v. a. du verhängst die strengste Strafe über mich; ohne darauf zu sehen, ob meine Sünde sie auch verdiene (Ewald). Letzteres ist wegen des ersten Halbverses nicht recht zulässig, der gerade die größte Aufmerksamkeit Gottes auf Job's Sünden behauptet, und im ersten Falle müßte אַל־ statt לֹא stehen. Der zweite Halbvers wird also am besten fragend gefaßt und ist dann das passendste Parallelglied zum ersten.

17. Dieß ist noch Steigerung des Vorigen. Die von Job begangenen Sünden behält Gott unabläßig im Auge und verhängt für sie die strengste Strafe. „Versiegelt ist im Beutel mein Vergehen" ist s. v. a. es wird von dir auf's sorgfältigste aufbewahrt, wie man Gold und Kostbarkeiten aufbewahrt, so daß es deiner Aufmerksamkeit nie entgeht. טָפַל steht wie 13, 4. Die Worte aber: „du heftest an, fügst hinzu zu meiner Schuld" bedeuten nicht etwa: „du dichtest mir Sünden an, die ich gar nicht habe" (Hirzel), sondern nur: du beurtheilst die vorhandenen so streng als möglich, so daß sie größer erscheinen als sie wirklich sind. Die Bedeutung „Schuldig" als richterliche Sentenz, so daß der erste Halbvers sagen wollte: „das Schuldig ist unwiderruflich über mich ausgesprochen" (Hirzel), hat פֶּשַׁע sonst nie.

18. 19. Jetzt wird der V. 13 und 15 ausgesprochene Wunsch als vergeblich bezeichnet. Er sagt, sich selbst gleichsam zurechtweisend: doch alles dieß Reden ist vergeblich, eine Hoffnung des Bessern zeigt sich nirgends. וְאוּלָם wie 1, 11. Ein fallender Berg ist ein solcher, von dem sich allmählig Stücke ablösen, bis er nach und nach verschwindet. Das Letztere ist hier durch יִבּוֹל ausgedrückt, was eigentlich das Abwelken der Pflanzen bezeichnet, mit deren allmähligem Zerfallen also hier das Zerfallen und Verschwinden jenes Berges verglichen wird. Der Fels altert weg von seiner Stelle, d. h. auf die besagte Weise verschwindet auch er im Laufe der Zeit von derselben. שָׁחַק (zerreiben, zermalmen) bezeichnet hier das Aushöhlen der Steine durch herabträufelndes Wasser. סְפִיחֶיהָ von סָפִיחַ (Ausgeschüttetes, Ausgegossenes) sind hier die Fluthen des Wassers; das Suff. geht auf מַיִם: sie schwemmen weg den Erdboden. תִּשְׁטֹף steht transitiv und Subject dabei ist eben סְפִיחֶיהָ, was nach arabischer Weise als Collect. mit dem Femin. Sing. construirt ist. וְ bei וְתִקְוַת vertritt dann die Stelle der Vergleichungspartikel. Er sagt also: so wie mit den aufgezählten Fällen verhält es sich mit der vereitelten Hoffnung des Menschen, wobei er hauptsächlich die Hoffnung, aus dem Grabe zurück zu kehren,

20. Du überwältigst ihn auf immer und er geht,
Sein Antlitz ändernd treibst du ihn davon.

21. Sind seine Söhne angeseh'n, er weiß es nicht,
Sind sie verachtet, er bemerkt es nicht.

im Auge hat. Wie solche Berge und Felsen nicht mehr an ihre alte Stelle kommen, der ausgehöhlte Stein seine frühere Gestalt nicht mehr erhält und der weggeschwemmte Boden nicht mehr zurückkehrt, so ist auch die Hoffnung auf jene Rückkehr aus dem Grabe eine nichtige.

20. Dieser Vers steigert noch die Vorstellung von der Unwiederbringlichkeit der Gestorbenen. Du selbst, der Allmächtige, überwältigst ihn auf ewig. תָּקַף (überwältigen, mit Gewalt unterdrücken) ist hier vermöge des Zusammenhanges vom Tod zu verstehen und לָנֶצַח eng damit zu verbinden. Die Ueberwältigung dauert immer fort, der Ueberwältigte kann sich nie wieder erheben. Er geht hin, d. h. er stirbt; יַהֲלֹךְ ist hier ein Hingehen ohne Rückkehr und nur kürzerer Ausdruck für יֵלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב 10, 21. „Aendernd sein Antlitz“ kann hier, wo vom Tode die Rede ist, nur von der Entstellung des Leibes durch den Tod und etwa vorherige Krankheiten gemeint sein, und das Wegschicken oder Wegtreiben ist eben das Treiben in den Tod, das Sterbenlassen.

21. Zu dem traurigen Umstande, daß keine Rückkehr aus dem Grabe Statt findet, kommt noch der andere, daß der Gestorbene für seine Hinterlassenen nicht mehr sorgen kann, ja nicht einmal eine Kunde von ihrem Schicksale hat. כָּבֵד (schwer sein) ist hier: angesehen, geehrt sein, und das Gegentheil bedeutet צָעַר klein, verachtet sein; ob das eine oder andere das Loos seiner Söhne sei, weiß er nicht einmal. Daß Job von hinterlassenen Söhnen redet, nachdem alle seine Kinder umgekommen, erklärt sich daraus, daß er von seiner eigenen Person absieht und das Schicksal des Menschen und seinen Zustand nach dem Tode überhaupt in's Auge faßt, oder es könnten unter בָּנִים auch Enkel gemeint sein, dergleichen Job wohl schon gehabt haben muß, da seine Söhne bereits ihre eigenen Häuser hatten und nach Gutdünken ihre Familienfeste feierten (1, 4.). Etwas auffallend ist aber hier das gänzliche Läugnen alles Wissens der Gestorbenen um die Lage und Schicksale der Hinterbliebenen, da doch aus 1 Sam. 28, Eccl. 46, 23. und Luk. 16, 28. das Gegentheil hervorgeht. Die beste Lösung des scheinbaren Widerspruchs giebt unstreitig Corderius, unter Verweisung auf Thomas, oder vielmehr ihn excerpirend, mit den Worten: Porro illud: „non intelliget“, de naturali cognitione accipiendum. Nam juxta S. Thomam, part. I. quaest. 89, Art. 8, animæ separatæ secundum naturalem cognitionem nesciunt, quæ in hac vita geruntur; possunt tamen curam gerere viventium licet eorum statum ignorent, possunt quoque quæ hic aguntur nosse per animas eo migrantes, per angelos, per daemones et per Dei ipsius revelationem. Quocirca mens Jobi de propriis animæ viribus accipienda, per quas vita functus minime intelligit neque curat, eo

22. Sein Fleisch betrübt sich über ihn allein,
Und über ihn nur trauert seine Seele.

Zweite Unterredung.

Kapp. XV—XXI.

Rede des Eliphas.

Kap. XV.

Die bisherige erste Unterredung zwischen Job und seinen Freunden hat nicht zum Ziele geführt; keine der streitenden Parteien hat die andere überzeugt, sondern nur durch scheinbare oder wirkliche Derbheiten in leidenschaftliche Aufregung gebracht. Nun macht Eliphas einen neuen Versuch, Job's letzte Rede zu widerlegen, was dann eine zweite Unterredung zwischen ihm und seinen Freunden nach sich zieht. In dieser zweiten Rede spricht sich aber Eliphas weit härter gegen Job aus, als in der ersten. Gleich im Beginne nennt er seine Rede eine gehaltlose Geschwätzigkeit, womit er anerkannte Religionswahrheiten untergrabe, nur um die Versicherung von seiner Unschuld festhalten und Andern aufdringen zu können.

scilicet modo, quo res distincte cognitæ in hac vita curari solent, ut status discrimen exposcit. Quod vero beatorum animæ in coelis existentes ea quæ hic geruntur, agnoscant, id gratiæ divinæ adscribendum est. Im Wesentlichen dasselbe sagt auch Estius über unsere Stelle, nur daß er auf Augustinus und Gregorius sich beruft, auf deren Aussprüche auch Thomas seine Entscheidung größtentheils stützt.

22. Das אַךְ ist einschränkend und bildet hier eine Art Gegensatz zum Vorigen; es ist nicht mit בְּשָׂרוֹ, sondern mit עָלָיו im Gegensatz zu בָּנָיו zu verbinden. Seine Sorge kann sich nicht mehr auf seine Angehörigen, sondern bloß noch auf sich selbst erstrecken; sein Schicksal ist aber die kläglichste Auflösung, über die sich Alles an ihm nur betrüben kann: sein Leib, daß er in Verwesung übergehen muß, seine Seele, daß sie, von ihm getrennt, in die Unterwelt gehen muß. So ist dieser Vers die höchste Steigerung des vom 18ten Vers an ausgeführten Gedankens. Der Gestorbene kann nichts mehr als sein eigenes Schicksal beklagen, und selbst dieses thun nur noch die Theile, aus denen er vormals bestund.

Darauf wirft er ihm die größte Selbstüberschätzung vor, wonach er alle Einsicht Anderer für geringfügig, die eigene aber für so bedeutend halte, daß er selbst Gottes geheime Rathschlüsse durch sie ergründen zu können wähne. Sodann wiederholt er die Behauptung, daß alle Menschen unrein seien, und Job darum seine Leiden nur als Strafe seiner Sünden anzusehen habe, wie dieß auch mit der Ansicht und Behauptung der Weisesten aller Zeiten übereinstimme. Endlich beschreibt er noch das schreckliche Verderben, welches den Frevler unfehlbar treffe, der sich durch gute Ermahnungen nicht vom Bösen abbringen lasse, und überläßt die Anwendung davon dem Job selbst.

XV. 1. Und es erwiederte Eliphas, der Themanite, und sprach:
2. Kann auch ein Weiser wind'ge Einsicht reden,
Und seinen Bauch mit Ostwind füllen,
3. Um zu beweisen mit unnützen Worten,
Mit Reden, die zu keinem Ziele führen?

2. Weil jeder der Freunde im Namen auch der andern redet, fühlt sich Eliphas durch alles, was Job nicht bloß auf seine, sondern auch auf Bildad's und Zophar's Rede erwiedert hat, getroffen. Er giebt daher zuerst den Vorwurf der Unwissenheit und Thorheit, den Job im Anfang seiner vorigen Erwiederung auf Zophar's Rede ausgesprochen, in erhöhtem Grade zurück. Einsicht des Windes oder windige Einsicht ist eine bloß vorgebliche, gehaltlose und nichtige, und die Frage, ob ein Weiser mit solcher antworte, will sagen: da Job das wirklich gethan, habe er eben damit sich faktisch in die Klasse der Nicht-Weisen oder Thoren gestellt. Dasselbe besagt noch verstärkend die Frage des zweiten Halbverses, denn der Ostwind (קָדִים) ist in Palästina der ungestümste und schädlichste Wind. Es wird daher durch קָדִים mit dem Begriff des Nichtigen auch noch der des Ungestümen verbunden, und um letzteren noch stärker hervorzuheben, wird nicht, wie 8, 10., wo von Weisen die Rede ist, das Herz, sondern der Bauch, der Sitz der Leidenschaft, als Ausgangspunkt jener Rede bezeichnet. Ungestüme Leidenschaftlichkeit wäre also ein zweiter Beweis von Job's Thorheit.

3. Dieß ist noch Weiterführung und nähere Bestimmung des Vorigen. Das Beweisen mit unnützen und zu keinem Ziele führenden Worten, dergleichen Job vorgebracht, kann nicht als Sache eines Weisen gelten wollen. Als eitle, leere Worte zunächst erscheinen nämlich dem Eliphas Job's Behauptung seiner Unschuld, und was er zum Beweise derselben vorbringt. Vor הוֹכֵחַ ist לְ zu ergänzen: so daß er beweisen will ꝛc. Bei יִסְכּוֹן und יוֹעִיל ist חָכָם Subject, und nach יִסְכּוֹן ist בּוֹ zu ergänzen. Der Vers will nicht etwa das Beweisen mit bloßen Worten überhaupt als zwecklos und zu keinem Ziele führend (Ew., Arnh.) bezeichnen, sondern nur ein Beweisen, wie es Job befolgt, wo-

4. Du wahrlich untergräbst die Gottesfurcht,
Und machst der Frömmigkeit vor Gott ein Ende.
5. Denn deine Schuld beweist dein eig'ner Mund,
Obwohl du wählst die Sprache der Verschmitzten.
6. Dein eig'ner Mund verdammt dich, und nicht ich,
Und deine Lippen zeugen wider dich.
7. Bist du denn als der erste Mensch geboren,
Und warst du vor den Hügeln schon geschaffen?

durch nach der Meinung der Freunde eben nichts bewiesen wird. Ersteres wäre schon mit der Tendenz dieser Rede unverträglich, sofern sie ja doch auch mit Worten beweisen will.

4. Jene Behauptung Job's ist aber nicht bloß nutzlos und nicht beweisend, was sie beweisen sollte, sondern ganz gottlos und verdammlich; sie vernichtet die Gottesfurcht und allen frommen religiösen Sinn. יִרְאָה ist hier wie 4, 6. s. v. a. יִרְאַת יְהוָה, und das Nachdenken vor Gott ist frommes Nachdenken, Frömmigkeit. הֵפֵר von פרר ist wie 5, 12.: auflösen, vernichten.

5. Daß Job auf die besagte Weise alle Gottesfurcht und Frömmigkeit untergräbt, ist der klarste Beweis von seiner Strafwürdigkeit und Verwerflichkeit, denn nur verworfene Menschen können solche Reden führen. Es lehrt also sein eigener Mund seine Schuld, obwohl er dieß durch eine listige Wendung seiner Rede zu verbergen sucht. אלף ist eigentlich „angewöhnen", dann tropisch „lernen" und im Piel „lehren." Als Sprache der Verschmitzten erscheinen aber dem Eliphas Job's Reden, sofern er den Freunden böse Absichten beilegt und sie als verläumderische Ankläger bezeichnet, um dadurch seine vorgebliche Schuldlosigkeit behaupten zu können.

6. Weitere Ausführung des Vorigen. Mit besonderer Rücksicht auf Job's Aufforderung, ihm ein Verbrechen nachzuweisen (13, 19.), sagt er: Job selbst habe diese Nachweisung am besten geführt. „Dein eigener Mund verurtheilt dich", ist ähnlich wie: de ore tuo judico te, serve nequam (Luc. 19, 22.), oder: ex verbis tuis justificaberis et ex verbis tuis condemnaberis (Matth. 12, 37.), und wahrscheinlich sprüchwörtlich, wie Maldonat zu letzterer Stelle bemerkt und dieser zu Grunde liegend. עָנָה mit ב heißt: Zeugniß ablegen für oder gegen Einen; hier letzteres, und ist also dem הִרְשִׁיעַ synonym. Er will also sagen: du hast keine Ursache, dich über mich zu beschweren, denn was ich behauptet, hast du ja selbst sattsam bewiesen.

7. Mit Rücksicht auf die scheinbare Anmaßung, womit sich Job den Freunden in Bezug auf Einsicht ausdrücklich gleichgestellt, und andeutungsweise sogar weit vorgezogen hatte, fragt nun Eliphas ironisch, woher er denn solche Einsicht habe, ob er etwa älter sei als alle übrige Menschen. Die Frage bezieht sich aber nicht etwa auf bestimmte, dem ersten Menschen zu Theil gewordene göttliche Offenbarungen, sondern Eliphas mißt, wie Bildad 8, 8. 9., die Weisheit nach dem Alter und will mit ironischer Uebertreibung sagen:

8. Hast du im Rathe Gottes etwa zugehört,
Und dadurch hohe Weisheit dir erworben?
9. Was weißt du, das nicht wir auch wüßten,
Und was verstehst du, das uns unbekannt?
10. Es ist auch unter uns ein Alter und ein Greis,
An Tagen vorgerückter als dein Vater.

bist du etwa so alt als das Menschengeschlecht und kannst dich deßhalb einer so viel höheren Weisheit rühmen, als alle deine Zeitgenossen. רִאישׁוֹן ist die ursprüngliche (im Samaritanischen beibehaltene) Form für רִאשׁוֹן (Jos. 21, 10.). Der zweite Halbvers ist dann nur eine streng genommen zwar sinnlose, aber ironisch genommen sehr derbe Steigerung des ersten; er sagt: bist du etwa noch älter als selbst die Erde. Denn: „vor den Hügeln" ist s. v. a. vor der Schöpfung der Erde (vgl. Sprw. 8, 25.). Da dieser Ausdruck in den Sprüchwörtern vom Ursprung der Weisheit gebraucht wird (8, 25.); so hat unsere Stelle, wenn sie, wie wahrscheinlich, auf jene oder die in ihr ausgesprochene Vorstellung anspielt, zugleich den Sinn: bist du etwa so alt als die Weisheit selbst?

8. Das Vorige noch steigernd und wahrscheinlich wieder auf die Versicherung der Weisheit selbst anspielend, daß sie schon bei der Weltschöpfung bei Gott gewesen sei (Sprw. 8, 27. 30.), fragt er jetzt, ob etwa auch Job einst ebenso in vertrautem Verhältnisse zu Gott gestanden und in seinem geheimen Rathe zugegen gewesen sei, in Folge dessen ihm mehr Weisheit zugeflossen als jedem andern Sterblichen. סוֹד (abgekürzt für יְסוֹד von יסד) ist eigentlich „Versammlung", dann Rath, geheime vertraute Berathung. Das Zuhören im göttlichen Rathe wäre eben ein Bekannt- und Vertrautwerden mit seinen geheimen Rathschlüssen gewesen. תִּגְרַע fassen Viele intransitiv und חָכְמָה als Subject: hat sich auf dich zurückgezogen, auf dich eingeschränkt die Weisheit (cf. Schult.); besser nimmt man es aber transitiv, wie es auch sonst immer vorkommt, und חָכְמָה als Object: hast du an dich gezogen, dir angeeignet in jenem geheimen göttlichen Rathe die Weisheit? Die Vulgata (et inferior te erit ejus sapientia?) nimmt גָּרַע in der Bedeutung: klein, gering sein; also: ist gering bei dir, d. h. in deinen Augen, die Weisheit (Gottes) = ist deine eigene Weisheit größer? Dieses paßt aber weniger gut in den Zusammenhang und hat den biblischen Sprachgebrauch in Bezug auf גרע gegen sich, abgesehen von der etwas gezwungenen Deutung von אֵלֶיךָ.

9. Aus der ironischen Redeweise geht nun Eliphas in die ernsthafte über. Der Gegenstand der vorigen Frage war etwas Unmögliches und er sagt jetzt: so wenig jenes Statt finden könne, so wenig habe Job Ursache, sich für weiser zu halten als die Freunde. עִם steht im nämlichen Sinne wie אֵת 12, 3., also: Es ist nicht mit uns, s. v. a. es ist uns unbekannt.

10. Ein neuer Grund, warum Job sich nicht für weiser halten sollte als die Freunde, liegt darin, daß er weit jünger ist als wenigstens Einer der-

11. Sind zu gering dir Gottes Tröstungen,
Das Wort, das so gelind an dich erging?

12. Was reißt dich hin dein Herz,
Und warum rollen deine Augen?

selben. Unter diesem weit ältern meint Eliphas sicher sich selbst, und das יְשִׁישׁ nach שָׂב ist nicht so zu verstehen, als ob von mehr als einem Greise die Rede sei, sondern יְשִׁישׁ, welches sehr hohes Greisenalter bezeichnet, ist nur Steigerung des שָׂב (Part. von שִׂיב, graue Haare bekommen). Eliphas meint also: Job sollte ihm ungleich mehr Weisheit zutrauen, als sich selbst, weil er sogar älter sei als Job's Vater. Die Vulgata übersetzt שָׂב, יְשִׁישׁ und אָבִיךָ ungenau im Plural, wodurch manche Ausleger sogar auf das Gegentheil von dem, was der Text sagt, gekommen sind, daß nämlich Job älter sei als die drei Freunde, und diese nur in ihren Familien oder unter ihren Vorfahren auch eben so alte und noch ältere Personen haben (cf. Corder.). Daß diese Deutung nicht zum Zusammenhang paßt, ist augenfällig.

11. An das Vorige schließt sich wie von selbst ein Tadel gegen Job an, daß er die Ermahnungen und Tröstungen der Freunde so verächtlich abweise. אַל nehmen Einige in der Bedeutung von אֵלֶּה: „diese Tröstungen", nämlich die von Job's Freunden ausgesprochenen (cf. Poli synops.); angemessener jedoch für den hochfahrenden Ton des Eliphas ist es, wenn er seine frühern Aeußerungen als Tröstungen Gottes, gleichsam im Namen Gottes gesprochen, dem Job darbietet und dabei besonders auf das Rücksicht nimmt, was er Kap. 4 als Ausspruch einer außerordentlichen Erscheinung mitgetheilt hat und jetzt V. 14—16 im Wesentlichen wiederholt. לָאַט ist nicht etwa von לוּט (verhüllen) abzuleiten, sondern von אָטַט (hemmen, langsam machen), so daß אַט eigentlich „Langsamkeit" ist, und לְאַט (in Langsamkeit) „langsam, milde, sanft" bedeutet (vgl. Meier, Wurzelw.). Das Wort: „in Sanftheit" aber ist die frühere Rede des Eliphas, die allerdings in Vergleich mit der jetzigen einen sanften, schonenden Charakter hat.

12. In der Form der Frage drückt nun Eliphas seine Verwunderung aus über das wegwerfende Benehmen Job's gegen ihn und seine Genossen und das Verachten der Tröstungen Gottes, und macht ihm zugleich großen Eigensinn und Hochmuth zum Vorwurf. מַה ist hier bloßes Fragewort: was = warum. „Was reißt dich hin dein Herz" bezieht sich auf den Eigensinn und Eigendünkel, in welchem sich Job nach Eliphas' Meinung nur von sich selbst und von seiner Leidenschaftlichkeit beherrschen läßt. יִרְזְמוּן ist ein ἅπ. λεγ., das verschiedenartig übersetzt wird: zornig blicken (Schult.), hoch sein (Mich.), winken (Gesen.), blinzeln (Köster, Stickel), funkeln (Justi), rollen (Umbr., Ew., Hirzel), sich verschließen (Meier, Wurzelw.). Letztere Bedeutung scheint nicht recht in den Context zu passen; die übrigen laufen im Wesentlichen ziemlich auf Eines hinaus. Der Syrer und Chaldäer geben das Wort mit ܢܪܡܙܘܢ, רְמַז, was nicht so fast eine Uebersetzung als vielmehr nur das näm-

20. All' seine Tage ist voll Angst der Frevler,
Und all' die Jahre, die dem Wüthrich zugemessen.
21. Des Schreckens Stimme dringt in seine Ohren,
Im Frieden selbst erreicht ihn der Verwüster.
22. Nicht glaubt er je dem Dunkel zu entkommen,
Und ausersehen ist er für das Schwert.

20. Endlich liefert Eliphas den V. 17—19 angekündigten Erfahrungsbeweis wirklich, indem er dem Job ausführlich vorhält (V. 20—35), was er in der fraglichen Beziehung selbst beobachtet und als Lehre der alten Weisen vernommen und sich gemerkt habe. Das כָּל־יְמֵי drückt gleich im Voraus den hoffnungslosen Zustand des Frevlers aus, so lang er sich nicht bessert. Seine erste Plage ist beständige Angst; denn alle Tage, die er als Frevler durchlebt, ist er voll Angst. „Die Bosheit ist voll Furcht und verurtheilt sich so durch ihr eigenes Zeugniß, und das schlechte Gewissen hat allzeit Angst vor argen Dingen" (Weish. 17, 10.). חול im Hitp. (sich drehen, winden) ist hier von der Furcht und Angst gemeint, welche Folge des bösen Gewissens ist, und es ist auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken. Hieronymus scheint es mit הִתְהוֹלֵל verwechselt zu haben, denn er übersetzt: superbit, was jedoch, wie Sanctius richtig bemerkt, nur dann in den Zusammenhang paßt, wenn man dabei vorzugsweise an die Furcht und Angst vor Wiedervergeltung denkt, welche den übermüthigen Tyrannen überall verfolgt. מִסְפַּר hat den Nebenbegriff des Wenigen, und צָפַן mit לְ heißt: Einem etwas aufbewahren; die Jahre, die ihm aufbewahrt werden (vor נִצְפְּנוּ ist אֲשֶׁר ausgelassen), sind die für ihn bestimmten, die er zu durchleben hat. Der Begriff des Ungewissen liegt zwar allerdings auch in צפן, sofern es „verbergen" bedeutet und ist hier mit gemeint, jedoch nicht als Hauptsache oder gar als das allein Hervorzuhebende (Vulg., Rosenm., Umbr.), sondern nur als Nebensache, denn die Zahl der Lebensjahre ist nicht bloß dem Frevler, sondern auch dem Frommen unbekannt und ungewiß. Unter עָרִיץ ist dieselbe Person wie unter רָשָׁע gemeint; nur ist jenes mehrsagend und bezeichnet diesen zugleich als einen Uebermüthigen und Gewaltthätigen. Der zweite Halbvers enthält also eine Steigerung des ersten.

21. Die vorgenannte Furcht und Angst ist nicht eine leere und grundlose, sondern das Gefürchtete trifft seiner Zeit ein. Unter „Stimme der Schrecken" ist hier schwerlich „Kriegsgeschrei" gemeint (Hirzel), sondern ohne Zweifel mit Anspielung auf die frühern Unfälle Job's, den Eliphas bereits für einen רָשָׁע hält, „Unglücksbotschaften"; der Plur. פְּחָדִים drückt dann aus, daß eine über die andere komme, wie es eben bei Job der Fall war. Und selbst בַּשָּׁלוֹם (im Frieden), d. h. wenn er sich je einmal sicher und ruhig glaubt, kommt plötzlich an ihn der Verwüster, d. h. das schwerste, Verwüstung bringende Unglück. Dieses ist hier durch שׁוֹדֵד personificirt und der zweite Halbvers wie der erste Anspielung auf Job's plötzliches Unglück.

22. Und wenn dann ein solches Unglück ihn getroffen hat, so hat er keine

23. Er irrt umher nach Brod; wo ist's?
Er weiß, daß fest in seiner Hand der finst're Tag.
24. Es schrecken ihn Bedrängniß und Bestürzung,
Ergreifen ihn, gleich einem König, kampfbereit.
25. Weil gegen Gott er seine Hand erhob,
Und gegen den Allmächt'gen sich empörte,

Hoffnung zur Rettung aus demselben, sondern nur die traurige Gewißheit, daß er untergehen werde. Auch damit ist wieder auf Job angespielt, der bereits wiederholt seine Lage als eine hoffnungslose bezeichnet hat. Vor שׁוּב ist ל zu ergänzen. חֹשֶׁךְ ist Bild des Unglücks. צָפוּ ist wie 41, 23. צָפוּ für צָפוּי Partic. Paul für צָפוּי von צָפָה (beobachten, erspähen); er ist ein Erspähter nach dem Schwerte hin, d. h. der Punkt, von dem aus er erspäht wird und wohin er endlich kommt, ist das Schwert, d. h. der gewaltsame Tod.

23. Als ein Hauptmoment des über den Frevler kommenden Unglücks wird noch speciell die bitterste, hülfloseste Armuth und Verlassenheit, die mit dem Hungertod endet, hervorgehoben. נֹדֵד bezeichnet hier das unstete Herumziehen, um bei fremder Mildthätigkeit Nahrung zu suchen; zu Solchem wird er genöthigt und dazu noch ist sein Suchen vergeblich, denn die abgerissene Frage אַיֵּה hat einen negativen Sinn: wo ist es, s. v. a. nirgends ist es. Er sieht also den Hungertod vor sich, und dieser ist dann unter יוֹם חֹשֶׁךְ gemeint; er ist befestigt in seiner Hand, d. h. er kann seiner nicht mehr los werden, ihm nicht mehr entgehen, er mag versuchen, was er will.

24. Fortsetzung und Steigerung des Vorigen. Das Unglück kommt plötzlich und auf unwiderstehliche Weise über ihn; das Plötzliche ist ausgedrückt durch das erste Verbum יְבַעֲתֻהוּ, das Unwiderstehliche durch die Vergleichung im zweiten Halbvers, wo schon das Verbum תָּקַף diesen Nebenbegriff involvirt. כִּידוֹר ist ein ἀπ. λεγ., und etymologisch unsicher; die alten Uebersetzungen nehmen es in der Bedeutung: Krieg oder Kriegsheer (Syr.: ܩܪܒܐ, Chald.: לִגְיוֹנִין legiones, Vulg.: bellum), und diese geben ihm auch die meisten Neuern, wiewohl sie dieselbe auf verschiedene Weise gewinnen; daß sie sehr passend ist, springt in die Augen. „Ein König, bereit und gerüstet zum Krieg" ist nämlich dann ein solcher, der nicht bloß keinen Angriff fürchtet, sondern mit größter Zuversicht solchen selbst unternimmt; ein Unglück, das einem solchen gleicht, ist daher ein gewaltiges, unwiderstehliches. Im ähnlichen Sinne heißt es Sprw. 6, 11.: die Armuth komme über den Trägen wie ein Schildträger, d. h. wie ein bewaffneter Krieger. Schon diese Parallelstelle spricht dafür, das מֶלֶךְ, wie wir gethan, als Nominativ zu fassen. Faßt man es als Accusativ (sicut regem. Vulg.), so ist das עָתִיד befremdend und nicht recht passend, und jedenfalls die Stelle weit weniger sagend.

25. Jetzt werden die Gründe genannt, warum den Frevler solches Unheil treffe. Der erste Grund ist: frecher Uebermuth gegen Gott. Diesen stellt Eliphas ohne Zweifel deswegen so nachdrücklich voran, weil er ihm als der

26. Mit stolzem Halse gegen ihn losrannte,
Und mit der dichten Wölbung seiner Schilde;
27. Weil er sein Angesicht mit Fett bedeckte,
Und an den Lenden Schmeer ansetzte,

Grundfehler Job's und überhaupt als die verwerflichste Sünde erscheint. Cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo ipsi opponit (Boët. bei Thom.). Die Anwendung des Gesagten auf Job überläßt er aber ihm selbst. „Die Hand gegen Einen ausstrecken" drückt theils das Bewußtsein der überlegenen Macht über ihn aus, theils die Absicht, ihn zu unterdrücken oder zu züchtigen; von Seite des Menschen gegen Gott ist es also Beweis des frechsten, sinnlosesten Uebermuthes. Der zweite Halbvers hat denselben Sinn wie der erste, denn יִתְגַּבָּר heißt: sich stark, übermüthig, trotzig zeigen gegen Jemand. שַׁדַּי (der Allmächtige) ist von Gott gebraucht, um das Sinnlose des Bestrebens noch mehr hervorzuheben, wo ein Geschöpf dem überlegen sein will, der doch der Allmächtige ist. Ob dadurch Job's Betragen zugleich mit dem der Riesen vor der Sündfluth (Stunica) oder der Erbauer des babylonischen Thurmes (Corder.) verglichen werden wolle, ist für den Sinn der Stelle nicht von wesentlicher Wichtigkeit und kann dahingestellt bleiben.

26. Weitere Beschreibung des vorerwähnten Uebermuthes. יָרוּץ ist hier das feindliche Losrennen gegen Einen wie 16, 14., und: mit dem Halse, d. h. mit vorgestrecktem Halse, ist Zeichen des Hochmuthes und des Bewußtseins der Ueberlegenheit (Ps. 75, 6.). „Mit dem Rücken des Schildes Einem entgegengehen" ist im arabischen sprüchwörtlich und heißt: sich als den hartnäckigsten und unversöhnlichsten Feind gegen Einen beweisen (cf. Schult.). Verstärkt wird dieß hier noch durch עֲבִי (Dichtheit); also: mit dem dichten Rücken des Schildes. Der Plur. steht entweder, weil die Sache unter dem Bilde eines kriegerischen Angriffes dargestellt wird, der nicht von einem Einzigen ausgeht, oder weil unter der Waffe an die Sünden des Frevlers gedacht ist, die zahlreich sind und Gott gleichsam zum Widerstand herausfordern.

27. Ein zweiter Grund, dem vorigen coordinirt und ebenso mit כִּי eingeführt, ist das Wohlleben des Frevlers. „Mit Fett das Angesicht bedecken" bezeichnet eine übermäßige Fettigkeit als Beweis sorglosen und leichtsinnigen Schwelgens und Wohllebens, dessen Folge wiederum religiöse Leichtfertigkeit und Widersetzlichkeit gegen Gott ist, daher z. B. die schwelgerischen und abtrünnigen Bewohner Samariens mit fetten Kühen von Basan verglichen werden (Amos 4, 1.), und von Israel schon im Pentateuch gesagt wird, es sei dick und fett geworden und habe sofort ausgeschlagen und Gott verlassen und den Fels seines Heiles verachtet (Deut. 32, 15.). Denselben Sinn hat der Ausdruck: „Fett ansetzen an den Lenden." פִּימָה, ein ἀπ. λεγ., ist nach dem Arabischen (فَيِمَ adipe impletum fuit) Fett überhaupt und hier von Hieronymus ganz richtig mit arvina übersetzt; denn כֶּסֶל bezeichnet hier wie Levit. 3, 4. 10. 15. 4, 9. Ps. 38, 8. die Lendenmuskeln in der Nähe der Nieren.

28. Und in zerstörten Städten wohnte,
In Häusern, menschenleer,
Bestimmt zu Trümmerhaufen.

29. Nicht wird er reich, nicht bleibt ihm sein Vermögen,
Nicht breitet sein Besitz sich aus im Lande.

28. Durch וַיִּשְׁכּוֹן wird dieser Vers an den vorigen als dessen Fortsetzung angeschlossen, und muß daher von dem Benehmen des Frevlers in den Tagen seines Glückes, wodurch er sich Strafe verdiente (Stunica, Vatabl., Clarius, Cajet.), nicht aber von der Strafe selbst (Thom., Sanct., Corder., al.) verstanden werden. Es erscheint mithin jetzt als dritter Grund seines Unglücks seine übermäßige Habsucht und Gewaltthätigkeit. Verhehlte Städte sind nicht mehr sichtbare, also verschwundene, zerstörte Städte, und zwar hier solche, die der Frevler selbst zerstört hat; „sie bewohnen" ist dann s. v. a. sich über ihren Trümmern niederlassen. Die nicht bewohnten Häuser sind ebenfalls solche, deren Bewohner er gewaltsam ausgeplündert und vertrieben hat. לָמוֹ ist nicht „pleonastischer Pronominaldativ gemüthlich-verstärkender Rede" (Umbr.), sondern bezieht sich auf בָּתִּים und ist Dativ der Ortsbestimmung zu יָשַׁב, wie Ps. 9, 5. (Hirzel). Das letzte Versglied steigert noch die Vorstellung von seiner Härte: Häuser, die nun bestimmt sind zu Schutthaufen, d. h. die unbenützt zusammenstürzen,, hat er verödet und ihre Bewohner vertrieben. An den „Wiederaufbau solcher Städte, die um bestimmter Ursachen willen, z. B. Abgötterei, einmal zerstört, nach dem Gesetze nicht wieder hergestellt werden durften, sondern Steinhaufen bleiben sollten in Ewigkeit, nach 5 Mos. 13, 13—19." (Hirzel), ist sicher nicht zu denken, weil die Hervorhebung eines so speciell theokratischen Vergehens, welches, abgesehen vom mosaischen Gesetze, nicht als Vergehen erscheint, in den Reden der Freunde und überhaupt in unserm Buche ganz unpassend und eine Art Widerspruch wäre.

29. Jetzt wird noch der Erfolg jener habsüchtigen Gewaltthätigkeit angegeben, der zugleich als ein neues Strafmoment für den Frevler erscheint. Dieselbe führt nicht zum gewünschten Ziel. Der Frevler wird nicht reich, so sehr er auch Reichthum sucht, und es wird nicht fest sein Vermögen, so sehr er es auch zu befestigen sucht. חַיִל ist hier wie Deut. 8, 17. Ps. 62, 11. 73, 12. Vermögen, Reichthum, und קוּם wie 11, 17. im emphatischen Sinne gebraucht, festen, beharrlichen Bestand bezeichnend. Also der Besitz, den er etwa erlangt, bleibt ihm nicht, sondern verschwindet wieder, bevor er ihn recht hat. Daß חַיִל Getreide, und קוּם das Aufschießen desselben bezeichne (Stickel), wird durch die dafür angeführten Stellen: Job 5, 5. 20, 15. Ps. 62, 11. Jer. 17, 3. keineswegs bewiesen. — מִנְלֶה, ein ἀπ. λεγ., wird meistens von נָלָה abgeleitet, und dieses entweder ohne Weiteres in der Bedeutung: vollenden, zu Stande bringen, genommen (Kimchi, Rosenm.), oder mit dem arabischen نال combinirt, theils in der Bedeutung: erwerben, erreichen (Schult., Umbr.), theils in der Bedeutung: geben, darreichen (Stickel).

30. Nicht kann dem Dunkel er entweichen,
Es sengt die Flamme seine Schosse,
Er schwindet hin vom Hauche seines Mundes.

31. Nicht trau' er auf das Eitle, der Betrog'ne,
Denn Eitles wird ihm zur Vergeltung werden.

Ersteres jedoch erscheint als bloße Vermuthung, und die Zusammenstellung mit نال als unbefugt (Meier, Wurzelw.); aber auch die Correctur des נלה in כלה (cf. Schult., Meier) hat keine irgend erhebliche kritische Auctorität für sich. Indessen scheint doch die Bedeutung: Erwerb, Besitz, am besten zu passen, und diese ergiebt sich auch am einfachsten aus dem syrischen ܢܠ (ergreifen, erfassen). יִטֶּה ist dann entweder intransitiv: ihr Besitz breitet sich nicht aus, oder vielmehr, wie sonst immer, transitiv und Gott als Subject zu denken: Er breitet nicht aus, läßt nicht groß werden, ihren Besitz. Das Suff. in מִנְלָם bezieht sich auf den Frevler, der dadurch als ein Collectivum behandelt wird.

30. Sein habsüchtiges Bemühen führt ihn nicht nur nicht zum Ziele, sondern zum Verderben. Er entgeht nicht dem Dunkel, d. h. der ihm drohenden Strafe, sie wird ihn unausweichlich treffen. Im zweiten Versglied wird er mit einem Baume verglichen, der durch versengende Winde zerstört wird. שַׁלְהֶבֶת (Flamme) kann hier kaum etwas anderes als den versengenden Ostwind oder Gluthwind bedeuten, denn nur für diesen, nicht aber für Blitze (Schult.) ist das Verb. תְּיַבֵּשׁ passend (Hirzel). „Hauch seines Mundes" ist dasselbe, was 4, 9. Hauch seines Zornes; weil Er den Gluthwind kommen läßt, wird derselbe als strafender, zerstörender Hauch von ihm ausgehend gedacht; es ist also unter רוּחַ פִּיו allerdings auch wieder der versengende Gluthwind gemeint, aber darum enthält der Vers noch keine Tautologie, sondern das letzte Versglied steigert nur das vorherige.

31. Dieß ist Folgerung aus dem Vorigen. Der Frevler täuscht sich somit, wenn er auf seinen Besitz sich verläßt. שָׁוְא (Eitles) bildet hier durch seine Wiederholung ein Wortspiel; das erste Mal bezeichnet es den irdischen Besitz und Wohlstand, sofern er eitel und ohne Bestand ist; das zweite Mal bedeutet es das, was im Falle eines Wechsels an die Stelle jenes Besitzes tritt, nämlich das Mangeln desselben, das wirkliche Nichts. Vor נִתְעָה (Präterit. Niph.) ist אֲשֶׁר ausgelassen; irre geführt und getäuscht wird der Frevler insofern, als er wirklich auf seinen Besitz vertraut, welcher auf einmal zu Nichts wird. Seine Eintauschung (תְּמוּרָה) ist nämlich das, was er statt seines Besitzes bald erhalten wird, und gegen denselben gleichsam eintauschen muß. Hieronymus scheint תְּמוּרָה mehr abstract und speciell für Einkaufung oder Loskaufung von Gefangenen genommen zu haben; daher die Uebersetzung: non credet —, quod aliquo pretio redimendus sit, die jedoch minder gut zum Vorausgehenden paßt.

32. Vor seinem Tage schon erfüllt sie sich,
Und seine Zweige grünen nimmer.
33. Er wirft noch unreif, wie der Weinstock, seine Trauben ab,
Und läßt dem Oelbaum gleich schon seine Blüthe fallen.
34. Denn unfruchtbar ist stets der Frevler Schaar,
Und Feuer frißt die Zelte der Bestechung.
35. Unheil empfangen sie, gebären Nichtiges,
Und Trug bereitet nur ihr Bauch.

32. Jener Eintausch wird nicht nur gewiß, er wird auch unerwartet schnell Statt finden. Sein Tag ist hier sein Todestag, sein Ende; und somit לֹא יוֹמוֹ die Zeit, wo der Tod noch lange nicht Statt finden sollte, die besten, kräftigsten Lebensjahre. In diesen schon erfüllt sich jener Eintausch, denn Subj. bei תִּמָּלֵא ist תְּמוּרָה. Der zweite Halbvers kehrt wieder zur vorigen Vergleichung zurück; der Frevler gleicht dann einem Baume, der nicht mehr zu grünen vermag, also einem verdorrten. כִּפָּה ist eigentlich Palmzweig, dann Zweig überhaupt, und steht hier collectiv: seine Zweige grünen nicht mehr, d. h. sein früheres Scheinglück ist dann hoffnungslos verschwunden und dessen Rückkehr so wenig möglich, als Blätter und Früchte an einem verdorrten Baume. Indem Hieronymus כִּפָּתוֹ mit: manus ejus übersetzt, löst er den Tropus nur halbwegs auf, indem er statt der Aeste des Baumes, womit der Frevler verglichen wird, dessen Arme setzt.

33. Fortsetzung. Wenn er einiges Glück zu erlangen scheint, so geht es ihm, bevor er es völlig erreicht, noch verloren, gleichwie es bei Weinstöcken und Oelbäumen nicht zu reifen Früchten kommt, sondern nur die Erwartung getäuscht wird, wenn sie die Frucht vor der Reife oder gar schon die Blüthe abwerfen. Bei יַחְמֹס ist רָשָׁע (Frevler) Subject und ebenso bei יַשְׁלֵךְ; weil er mit Weinstöcken und Oelbäumen verglichen wird, wird von ihm auch ausgesagt, was von diesen und an diesen geschieht. חָמַס (hart behandeln) bezeichnet hier das Abwerfen der unreifen Traube (בֹּסֶר), und ist synonym mit יַשְׁלֵךְ. נִצָּה ist die Blüthe; wenn schon diese abfällt, ist natürlich keine reife Frucht zu hoffen.

34. 35. Zum Schlusse wird noch die allgemeine Erfahrungsregel ausgesprochen, welcher zufolge das Gesagte nothwendig geschehen müsse. Es ist nämlich nie anders gewesen. Der Ruchlose geht immer zu Grunde und seine Plane kommen nicht weiter zur Ausführung, als sie ihm selbst zum Verderben gereichen. עֲדַת bezeichnet hier nicht etwa die Dienerschaft und den Anhang des Ruchlosen (Rosenm.), oder seine Nachkommenschaft und sein Besitzthum (Tirin., Corder.), sondern dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß die Ruchlosen überhaupt, und חָנֵף steht collectiv. גַּלְמוּד ist wie 3, 7. unfruchtbar; sie gleichen Bäumen, die keine Frucht bringen; ihr Sinnen und Trachten ist fruchtlos und endet mit Nichts. „Zelte der Bestechung" sind Wohnungen, die mit Bestechung, d. h. mit ungerechtem Gewinne aufgebaut wurden und

Antwort Job's auf die vorige Rede des Eliphas.
Kapp. XVI. XVII.

Eliphas hat in seiner vorigen Rede nichts wesentlich Neues gegen Job vorgebracht, sondern nur seine und seiner Genossen frühere Behauptungen und Vorwürfe gegen ihn wiederholt. Job beschwert sich daher zuerst auf's Neue über die Schonungslosigkeit seiner Freunde und ihre beständigen Wiederholungen von schon Gesagtem. Dann beginnt er, ohne den Eliphas direct zu widerlegen, auf's Neue seine Klagen über sein immer schwereres und trostloseres Leiden, welches durch die Treulosigkeit seiner Freunde und die allgemeine Verkennung seiner Unschuld noch mehr erschwert werde. In dieser Lage aber, wo ihm alle irdische Hoffnung entschwindet und nur das Bewußtsein seiner Unschuld bleibt, steigert sich dieses Bewußtsein zu Ahnungen und Hoffnungen über das Grab hinaus, die er jedoch jetzt noch nicht ganz zu fassen und mit voller Zuversicht auszusprechen vermag, weßhalb seine dießfallsigen Aeußerungen bald wieder in Klagen übergehen. Zuletzt wiederholt er nur kurz, was er schon früher über die Hoffnungslosigkeit seiner Lage gesagt hatte, und giebt damit den Freunden zu verstehen, daß ihr Trost in der That keiner sei und er nur sich selbst trösten müsse, wenn er Trost wolle.

XVI. 1. Und es erwiederte Job und sprach:
2. Gehört hab' ich, wie dieß, schon Vieles,
Und läst'ge Tröster seid ihr alle.

angefüllt sind. Feuer verzehrt sie, sie gehen schnell und gänzlich zu Grunde; angespielt ist damit zugleich auf das 1, 16. Berichtete. Bei הָרֹה und יָלֹד ist das Verb. finit. im Plur. zu ergänzen wegen בִּטְנָם. Das Fassen und Betreiben von Planen wird, wie sonst oft, unter dem Bilde von Empfangen und Gebären vorgestellt; „Trug bereiten" ist daher s. v. a. die Plane nicht ausführen können, Nichts zu Stande bringen.

1. 2. Zuerst bezeichnet Job die vorige Rede des Eliphas als überflüssig, weil er im Grunde nur früher Gesagtes wiederholt, und als lästig, weil er statt etwaiger Trostgründe nur bittere Vorwürfe ausgesprochen habe. כְאֵלֶּה geht nämlich auf die letzte Rede des Eliphas, רַבּוֹת aber auf die frühern Reden aller drei Freunde. Tröster, welchen Namen sie gar nicht verdienen, nennt er sie etwas spöttisch nur deßwegen, weil sie ihre Reden selbst als Tröstungen bezeichnet haben (15, 11.). Der Erfolg aber ihrer vermeintlichen Tröstungen, sagt er, sei עָמָל, Belästigung, Vergrößerung des Leidens statt Linderung desselben.

3. Sind wohl zu Ende jetzt die wind'gen Worte?
   Was reizt dich denn, daß also du erwiederst?
4. Ich könnte auch nach eurer Weise sprechen,
   Wenn ihr an meiner Stelle wäret;
   Ich könnte Reden halten gegen euch,
   Und schütteln gegen euch mein Haupt;
5. Ich könnte stärken euch mit meinem Munde,
   Durch das Bewegen meiner Lippen Einhalt thun.

3. Dieser Vers spricht noch einen weiteren Tadel gegen Eliphas' Rede aus, den der Gehaltlosigkeit und leidenschaftlichen Erbitterung, den Eliphas selbst gegen Job's Rede gerichtet hatte. דִּבְרֵי רוּחַ ist gewählt mit Rücksicht auf דַּעַת רוּחַ 15, 2. Die Frage: „ist ein Ende?" deutet zugleich wieder auf das Lästige und Unerträgliche solcher Reden und involvirt den Wunsch, damit verschont zu werden. מָרַץ (vgl. 6, 25.) bedeutet: heftig, ungestüm sein; also im Hiph.: heftig machen, reizen, erbittern; und bei תַעֲנֶה ist die vorige Erwiederung des Eliphas gemeint. Er will also sagen: Eliphas müsse in hohem Grade gegen ihn erbittert sein, sonst würde er geschwiegen oder in anderer Weise geredet haben; zugleich deutet die befremdliche Frage an, daß Job seinerseits keinen Anlaß zu solcher Erbitterung gegeben habe und den Grund derselben nicht abzusehen wisse.

4. Sinn: Leidende zu trösten, wie ihr mich tröstet, ist eine kleine Kunst und erfordert wenig Weisheit. Wären unsere Lagen gewechselt, ich könnte mich auch so gegen euch betragen, euch bitter tadeln und grober Sünden beschuldigen. לוּ ist hier wie das arabische لَوْ Bedingungspartikel, die zugleich anzeigt, daß die gesetzte Bedingung nicht Statt finde (cf. Gesen. Thesaur.); als Wunsch (Vulg.: utinam), wie 6, 2., wäre es ein gar zu heftiger Unglückswunsch gegen die Freunde (cf. Estius). נֶפֶשׁ ist bloße Umschreibung des persönlichen Fürwortes: wenn euere Seele wäre statt meiner Seele, s. v. a. wenn ihr in meiner Lage wäret. חָבַר heißt: verbunden sein; im Hiph.: verbinden, und: Worte verbinden s. v. a. Reden halten. Gedacht ist dabei an die Reden der Freunde, und er sagt: solche Reden voll Tadel und harter Beschuldigungen könnte er wohl auch an sie richten. „Den Kopf schütteln" ist Gebärde des Spottes und der Verachtung; den Eindruck spöttischer, verächtlicher Behandlung machten nämlich auf Job die Vorwürfe, daß er sein Leiden durch Sünden verdient habe, und die daran geknüpften zum Theil ironischen Zurechtweisungen.

5. Fortsetzung. „Mit dem Munde stärken" heißt durch bloße leere Worte trösten und ermuthigen, und eben solche Worte sind auch gemeint unter dem Bewegen der Lippen. Uebrigens bringt es keine wesentliche Verschiedenheit in den Sinn, ob man ניד einfach in der Bedeutung: bewegen (Vulg., Hirzel), oder in der Bedeutung: bemitleiden, trösten (cf. Schult.) nehme; denn das Bewegen der Lippen ist ein Vorbringen leerer Worte, und das Trösten

6. Red' ich nun auch, mein Schmerz wird nicht gehemmt,
Und schweig' ich, was verschwindet von demselben?

7. Ja jetzt hat er mich ganz entkräftet,
Mein ganzes Haus hast du verödet;

8. Hast mich ergriffen und das dient als Zeuge,
Und meine Lüg' erhebt sich gegen mich
Und widerspricht mir in's Gesicht.

mit den Lippen ist ein nichtiges, nicht von Herzen gehendes. Er sagt also: so leere Worte und nichtige Tröstungen wie die Freunde könnte er wohl auch gegen sie vorbringen, wenn sie in seiner Lage wären. Bei יֵחָשֵׂךְ (hemmen, zurückhalten) ist das sich von selbst verstehende Object: Leiden, Schmerz, ausgelassen. Die Verse 4 und 5 schildern zugleich das ganze bisherige Benehmen der Freunde. Sie haben jedesmal in hohem Tone gegen Job zu reden angefangen, dann die Ursache seiner Leiden aufgesucht und sie in Lastern gefunden, sofort ihn zum Theil spöttisch zurechtgewiesen, und endlich mit leeren Hoffnungen und Aussichten vertröstet. Das nun, sagt er, sei nichts Großes, das könnte er an ihrer Stelle so gut wie sie.

6. Nachdem die Freunde zurechtgewiesen sind, zweifelt er, ob er noch weiter reden oder lieber schweigen solle. Das Reden lindert wenigstens seinen Schmerz nicht. Da aber auch vom Schweigen das Nämliche gilt, so will er doch lieber seinen Klagen freien Lauf lassen und reden, wie ihn sein Inneres antreibt. Die Freunde mögen dann daraus ersehen, wie nichtig ihre Behauptungen und Trostgründe seien. Zu אִם אֶחְדְּלָה (wenn ich aufhöre) ist לְדַבֵּר aus dem vorherigen אֲדַבְּרָה zu ergänzen. „Was geht hinweg von mir", d. h. von der Last des Leidens, das mich drückt, um was wird es leichter?

7. Indem er nun seinen Klagen freien Lauf läßt, beschreibt er wieder die Größe seiner Leiden, zusammengehalten mit seiner Unschuld, und hebt in fortlaufender Steigerung die einzelnen Hauptmomente desselben hervor und schließt dann mit der Klage: das sei der Lohn für seine Unschuld. Subject bei הֶלְאָנִי ist nicht etwa Eliphas (Coccej.) oder die bisherige Unterredung (Ramban), sondern entweder Gott (Schult., Hirzel), oder noch eher כְּאֵבִי (Vulg., Abn Esra); sein drückendes Leiden hat ihn bereits ganz erschöpft und entkräftet. עֵדָה (Versammlung) von den Gliedern des menschlichen Leibes zu verstehen (Vulg.), die wegen ihrer innigen Verbindung unter einem Haupte eine Versammlung oder Genossenschaft genannt würden (Pineda), ist jedenfalls sehr gesucht; עֵדָה kann hier kaum etwas anderes bedeuten, als die Angehörigen, die Familie Job's etwa mit einem Seitenblick zugleich auf seine Freunde, die er in Folge seines Unglücks ebenfalls verloren hat. Dieser Verlust nun ist das erste Hauptmoment, das ihm sein Leiden noch erschwert. Mit הֲשִׁמּוֹתָ ist Gott angeredet, der das Unglück über ihn verhängt hat.

8. Ein zweites erschwerendes Moment liegt darin, daß die Leiden als Zeugen großer Verschuldung gegen ihn gelten; sie sind zwar lügenhafte Zeugen,

9. Sein Zorn zerfleischt' und er verfolgte mich,
Er knirschte gegen mich mit seinen Zähnen,
Mein Widersacher schärfte seine Augen wider mich.
10. Man reißt den Mund auf gegen mich,
Und schlägt mit Schimpf mich auf die Wangen,
Versammelt sich in Schaaren gegen mich.

aber sie gelten als wahre. קָמַט, was nur noch 22, 16. vorkommt, nimmt die Vulgata und sofort viele Ausleger in der Bedeutung: runzlig werden, die es nach dem Syrischen allerdings haben könnte (ܩܡܛ corrugatus, maculatus est); allein zu 22, 16. paßt diese Bedeutung nicht. Nach dem Chaldäischen (לכד übersetzt das Targum zu Sprw. 5, 22. mit קמט, cf. Schult.) und Arabischen (قمط constrinxit, cepit) kann es auch „ergreifen, festnehmen" bedeuten, und dieses paßt hier am besten; Job's Leiden wird dann, ähnlich wie 11, 10. 12, 14., unter dem Bilde harter Gefangenschaft vorgestellt. Es war zum Zeugen, diente als Zeuge; was? wird nicht ausdrücklich gesagt und ergiebt sich aus dem Zusammenhang, nämlich eben jenes Leiden Job's, welches unter תִּקְמְטֵנִי gemeint ist; und was es bezeugte, sagt ebenfalls der Zusammenhang, nämlich die große Sünde Job's. Bei כַּחֲשִׁי ist das Suff. objectiv zu fassen: die gegen mich gerichtete, wider mich ausgesprochene Lüge; diese wird hier personificirt, und was als Lüge auftritt, ist dasselbe, was als Zeuge auftritt; dieser Zeuge ist also ein lügenhafter. עָנָה mit ב wie 15, 6., und בְּפָנַי drückt die derbe Rücksichtslosigkeit aus und ist somit weit stärker als das bloße בִּי.

9. Ein weiteres erschwerendes Moment liegt darin, daß Gott selbst sein Widersacher geworden ist; denn das Suff. in אַפּוֹ kann nach der sonstigen Weise des Verfassers, der gar oft von Gott redet, ohne ihn ausdrücklich zu nennen, nur eben auf Gott sich beziehen, der dann auch bei טָרַף rc. Subject ist. Durch die einzelnen Ausdrücke wird Gott mit einem reißenden Thiere verglichen, das auf Menschen losstürzt, und er will sagen: gleich einem solchen verfahre Gott mit ihm. Sein Zorn, s. v. a. er in seinem Zorn, zerfleischt; טָרַף wird eigentlich nur von wilden Thieren gebraucht. שָׂטַם ist: anfeinden, verfolgen überhaupt; und das Knirschen (חרק) mit den Zähnen Zeichen heftigen Grimmes. לָטַשׁ bedeutet: abreiben, schärfen, poliren; und der Ausdruck: „die Augen, die Blicke schärfen" besagt dasselbe, was: mit den Zähnen knirschen, nämlich: zornige, grimmige Blicke auf Einen werfen.

10. Ein weiteres Erschwerungsmoment des Leidens ist, daß er jetzt von Andern auf die schimpflichste Weise verspottet und mißhandelt wird. Das Subject bei פָּעֲרוּ ist nicht ausgedrückt; die Exegeten denken theils an Dämonien (Coccej.), theils an die Leiden Job's (Merc., Ew.), theils an die Freunde (Schult., Umbr.), theils an verwerfliche Menschen überhaupt (Sanct., Hirzel). An Menschen muß jedenfalls gedacht sein wegen des folgenden עֲוִיל und רְשָׁעִים; was aber über ihr Betragen gegen Job gesagt wird, paßt nicht

11. Gott überliefert mich dem Ungerechten,
Und in der Frevler Hände giebt er mich.

12. In Ruhe war ich, da zerschellt' er mich,
Ergriff beim Nacken mich und schmetterte mich nieder,
Und machte mich zu seinem Angriffsziele.

13. Von allen Seiten treffen seine Pfeile mich,
Er spaltet meine Nieren ohne Schonung,
Gießt auf die Erde meine Galle.

auf die Freunde. Es bleibt daher nur die letzte der angeführten Auffassungen als haltbar übrig. Leichtlich mag an dieselbe Menschenklasse gedacht sein, welche 30, 1 ff. als eine solche beschrieben wird, von der Job viel zu leiden habe. Durch die Worte: „sie sperren gegen mich ihren Mund auf" werden sie mit wilden Thieren verglichen, die ihn anzugreifen drohen. „Auf die Wangen schlagen" ist eine der empfindlichsten Beschimpfungen und Mißhandlungen (Klagl. 3, 30.) und hier in eben diesem allgemeinen Sinne gebraucht; zur Bezeichnung der kränkenden und beschimpfenden Vorwürfe der Freunde wäre der Ausdruck doch viel zu stark. מָלֵא im Hitp. hat auch die Bedeutung: sich versammeln, sich vereinigen, und zwar im feindlichen Sinne, zum Angriffe gegen Jemand (vgl. מְלֹא Jes. 31, 4. und ملع VI. concordarunt ac unanimes fuere).

11. Fortsetzung. Dem Spotte und der Mißhandlung jener Menschenklasse ist Job unbedingt preisgegeben, er befindet sich ganz in ihrer Gewalt. Und sie sind Ungerechte und Frevler, werden also durch keinerlei höhere Rücksicht in ihrem boshaften Betragen gegen ihn irgend zurückgehalten. סָגַר im Hiph. ist: preisgeben, eigentlich: geschlossen, gefesselt überliefern, und יָרַט (cf. ورط conjecit, pracipitem dedit), „hinwerfen", drückt hier dasselbe noch stärker aus und veranschaulicht das Schonungslose der Auslieferung. יִרְטֵנִי ist nur defectiv geschrieben für יִירְטֵנִי.

12. Noch ein erschwerendes Moment seines Leidens ist, daß dasselbe ihn plötzlich und unverdient getroffen, und durch die stete Erinnerung an sein früheres Glück nur noch schmerzlicher wird; denn: miserum est fuisse felicem. Gott wird hier mit einem Krieger verglichen, der seinen Gegner unvermuthet überfällt und niederwirft, dann mit seinen Geschossen ihn zerfleischt und durchbohrt, aber nur nicht ganz tödtet. Die Intensivformen von פָּרַר und פוּץ drücken die Heftigkeit des Angriffes aus (Hirzel): zerschütteln, zerschellen. Er stellte mich hin für sich zur Zielscheibe, zum Gegenstand des Angriffs, hat denselben Sinn wie 7, 20.

13. Fortsetzung. רַבָּיו geben die alten Uebersetzer einstimmig mit „Pfeile, Geschosse"; dieß ist auch unzweifelhaft das Richtige; das Wort ist gebildet von רבב (werfen, namentlich Pfeile), und bedeutet also: Geworfenes, Pfeil,

14. Und Riß auf Riß durchbricht er mich,
Gleich einem Helden stürmt er auf mich los.
15. Ein Trauerkleid that ich um meinen Leib,
Und legte in den Staub mein Horn.
16. Geröthet ist mein Angesicht vom Weinen,
Und Todesschatten ist auf meinen Augenwimpern;

Geschoß. Die Bedeutung: Bogenschützen (Pineda, Umbr.) ist weniger erweislich und für den Gedankengang weniger passend. „Die Nieren spalten" ist im Arabischen sprüchwörtlich für „tödtlich verwunden", ebenso: die Leber spalten (cf. Schult.); als Folge des letztern ist hier das Ausgießen der Galle zu denken; diese ist מְרֵרָה (eigentlich: das Bittere).

14. Aus dem vorigen Bilde wird jetzt in ein anderes, einigermaßen verwandtes übergegangen und das Benehmen Gottes gegen Job noch mit dem Erstürmen einer Mauer oder Festung verglichen. פֶּרֶץ ist der Riß in der Mauer, den man durch wiederholte Stöße mit Belagerungsmaschinen hervorbringt und erweitert, bis endlich die Mauer einstürzt. Er will also sagen: wie gegen eine zu erstürmende Festung bringe Gott gegen ihn gleichsam das äußerste Gewaltmittel in Anwendung, und es gehe ihm dabei wie einer Mauer, die Riß auf Riß bekomme und daher nothwendig bald einstürzen müsse. רוּץ ist wie 15, 26. vom feindlichen Anrennen gebraucht.

15. Jetzt beschreibt er andeutungsweise sein völliges Unterliegen unter jenem Angriffe und ausdrücklich seinen Schmerz beim Bewußtsein, Solches nicht verdient zu haben. תָּפַר heißt „nähen, annähen" und ist vom Anziehen des Trauerkleides ohne Zweifel deßhalb gebraucht, weil dasselbe in der Regel eng war und daher wie angeheftet erschien. עָלַל ist hier nach aramäischem Sprachgebrauch „eingehen" und im Poel causativ. „Das Horn in den Staub thun" ist das Gegentheil von dem öfter vorkommenden: das Horn erheben (z. B. Ps. 75, 5. 148, 14. Klagl. 2, 17.), was Zeichen der Macht und des Glückes ist, sofern das Horn als Symbol der Stärke und Kräftigkeit galt. Man hat daher קַרְנִי nicht geradezu nur als „poetischen Ausdruck für רֹאשִׁי" (Hirzel) anzusehen.

16. In solchem Elende kann er nur noch weinen und klagen. חמר ist „roth sein, erhitzt sein", und die Redduplicativform verstärkt diesen Begriff; statt חֳמַרְמְרוּ der Masorethen liest der Text חֳמַרְמְרָה, was, mit פָּנַי construirt, ein öfter vorkommender Arabismus ist (wie z. B. תִּשְׁטֹף 14, 19.). Sein Angesicht also ist geröthet und entzündet von beständigem Weinen. Und auf seinen Augenwimpern ist Todesschatten; dieß bezeichnet nicht nur die Schwächung und Abstumpfung der Gesichtsschärfe (Umbr., Hirzel), sondern zugleich auch das baldige Verfallen an den Tod und die traurige Todähnlichkeit schon seines jetzigen Zustandes, und Sanctius bemerkt ganz gut: Est autem umbra mortis caligo illa, quae moribundis oculis oberrat, quae facit, ut omnia confusa appareant et incerta: unde fit, ut caligo et tenebrae pro morte sumantur jam vicina.

17. Dafür, daß Unrecht nicht in meinen Händen,
Und rein ist mein Gebet.

18. Bedecke nicht mein Blut, o Erde!
Und nicht sei meinem Klaggeschrei ein Aufenthalt.

17. Im Gegensatz zu solchem Elend hebt er jetzt seine Unschuld hervor, und bezeichnet, nicht ohne einige Bitterkeit, jenes als die Vergeltung für diese. עַל führt, wie das arabische عَلَى öfters, den Gegenstand ein, für den eine Vergeltung erfolgt; also: „Für Nicht-Unrecht in meinen Händen" nämlich wird mir ein solches Schicksal zu Theil. Die Vulgata ergänzt dem Sinne nach ganz richtig: Haec passus sum. חָמָס ist hier Unrecht überhaupt, es wäre in seinen Händen, weil durch sie, die Hauptorgane des Handelns, verübt; und לֹא־חָמָס (Nicht-Unrecht) ist das Gegentheil davon, also Unschuld. Durch die Versicherung, daß sein Gebet rein sei, weist Job die Beschuldigung zurück, daß er Frömmigkeit und Andacht aufhebe (15, 4.), er übe sie vielmehr und habe sie immer geübt auf ungeheuchelte Weise. Nam cujus pura est oratio, Deum pie colit (Corder.).

18. Anstatt den eben berührten Gegensatz zum Frühern, die Beschreibung seiner Unschuld und ihrer gänzlichen Verkennung, ebenfalls weiter auszuführen, bricht er diesen Gedanken wie einen ihm unerträglichen schnell ab und spricht den Wunsch aus, daß nach seinem Tode noch seine Unschuld bezeugt werden und sein Klaggeschrei, zum Himmel dringend, das Zeugniß bestätigen und ihm dann ein besseres Schicksal als das jetzige bereiten möge. Daß er in seinem jetzigen Leiden bald unterliegen und sterben müsse, ist ihm gewiß; aber dann, sagt er, decke du Erde mein Blut nicht zu. Dadurch vergleicht er seinen bald erfolgenden Tod mit einer gewaltsamen Ermordung, bei welcher das Blut als zum Himmel rufend und Rache fordernd, und gleichwie die Frevelthat, so auch die Unschuld des Gemordeten bezeugend vorgestellt wird (Genes. 4, 10.). Und dieses Zeugniß ist am lautesten und nachdrücklichsten, so lang das Blut noch offen auf der Erde da liegt und von ihr noch nicht eingesogen oder sonst wie hinweggethan ist. So sagt auch Jesaja von den Erschlagenen, die gerächt werden sollen: die Erde werde ihr Blut wieder aufdecken (26, 21.); und Ezechiel, um die Bestrafung des mit Blutschuld beladenen Jerusalem als unabwendbar zu bezeichnen: dieß Blut sei auf den nackten Felsen ausgegossen, nicht auf den Erdboden ausgeschüttet, wo man's noch hätte mit Staub bedecken können (24, 7 f.). Bei den Arabern war sogar die Vorstellung herrschend, daß kein Thau auf die Stelle falle, wo unschuldiges Blut vergossen worden, bis dasselbe gerächt sei (cf. Hamas. ed. Freyt. p. 384). Er will also sagen: er gleiche einem Menschen, der unschuldig ermordet werde und hoffe nur, daß auch bei ihm, wie bei einem solchen, nach dem Tode noch ein lautes Zeugniß für seine Unschuld sich vernehmen lasse. Dadurch würde sein Klaggeschrei gerechtfertigt und bestätigt, und könnte nicht

19. Ja jetzt im Himmel sieh' da ist mein Zeuge,
Und mein Mitwisser in den Höhen.
20. Nur Spötter sind mir meine Freunde,
Mein Auge thränt zu Gott hinauf;
21. Daß Recht er schaffe gegen Gott dem Manne,
Gleichwie ein Menschensohn dem Freunde.

mehr unbeachtet und unerhört bleiben; daher der dringende Wunsch, daß dasselbe dann ja doch zu Gott gelangen möge. Es wird personificirt; nach seinem Tode noch soll es die Welträume durchziehen und nirgends einen Stillstand finden (מָקוֹם von קוּם ist eigentlich eine Ort des Stillstehens), sondern unaufhaltsam vordringen bis in den Himmel und bis zu Gott.

19. Jenes Zeugniß muß dann im Himmel nothwendig Anerkennung finden, weil dort ja derjenige ist, der die bezeugte Sache ohnehin schon weiß, so gut wie nur immer ein Augenzeuge eine Sache wissen kann. Diese Ueberzeugung hält er nun den Freunden als einen wahren Trostgrund entgegen, während ihre Tröstungen nur leere Worte und Kränkungen seien. גַּם עַתָּה steht mit Nachdruck voran und bildet den Gegensatz zu der Zeit nach seinem Tode, auf die sich der vorige Vers bezieht, und das hinweisende הִנֵּה drückt die lebhafte Ueberzeugung von der Sache aus. שָׂהֲדִי (von שָׂהֵד) ist ein ἀπ. λεγ., nur daß noch Genes. 31, 47. שָׂהֲדוּתָא vorkommt, wonach nicht שָׂהֲדִי, sondern שָׂהֲדִי zu vocalisiren wäre, wie auch Norzi in vielen alten Handschriften geschrieben fand (cf. מִנְחַת שַׁי). Das Wort ist aramäisch, synonym dem hebräischen עֵד, und bezeichnet eigentlich denjenigen, der eine Sache durch eigenes Sehen und Hören kennen gelernt hat, einen Augen- und Ohrenzeugen (شهد, zugegen sein). Der zweite Halbvers sagt also nur verstärkend, was der erste, und drückt gleichsam das frohe Verweilen des Redenden bei diesem Gedanken aus. Der Ausdruck: „in den Höhen" deutet zugleich auf die Erhabenheit dessen hin, auf den er seinen Trost gründet gegenüber seinen Freunden.

20. Im Gegensatz zu dem eben Gesagten sind die Tröstungen der Freunde nur Spott und Hohn, daher will er sich auch geradezu von ihnen weg und zu Gott wenden. Allerdings kann er auch dieses nicht ohne Betrübniß, denn diese läßt sich bei der Größe seines Leidens selbst durch jene tröstliche Hoffnung nicht ganz besiegen; darum ist selbst sein Hinschauen nach Gott nur ein thränendes, flehendes. Aber er weiß doch, daß er dort gerechte Würdigung findet und es nicht mit Spöttern zu thun hat, dergleichen die Freunde eigentlich gegen ihn sind.

21. Vom jenseitigen Leben kehrt Job's Erwartung wieder auf das diesseitige zurück und geht in den Wunsch über, daß hier schon seine Unschuld an's Licht kommen möchte. Einlenkend hierauf war schon das vorige עַתָּה (V. 19), denn wenn Gott jetzt schon sein Zeuge und Mitwisser ist, so könnte er auch jetzt schon ihm Hülfe gewähren, und so bittet er denn, daß er ihm die Anerkennung seiner Unschuld wirklich verschaffen möge, da er von den

22. **Denn wenig Jahre werden mir noch kommen,**
Und ich tret' an den Weg, den ich nicht wiederkehre.

XVII. 1. Es ist mein Geist zerstört, erloschen meine Tage, Gräber mir.

Menschen solches nicht zu erwarten habe. יוכח im Hiph. mit ל heißt: einen Rechtsstreit führen für Jemanden, ihm Recht verschaffen; die Person, gegen welche es geschieht, wird mit עִם angeführt (vgl. 23, 7.); der גֶּבֶר ist Job selbst, ihm soll Gott Recht verschaffen gegen Gott, d. h. Gott, der ihn durch die Verhängung von Leiden in den Augen der Menschen als einen Sünder hingestellt hat, soll irgendwie erklären oder zu verstehen geben, daß er das nicht sei, sondern Recht habe, wenn er seine Unschuld behaupte. Das ו bei בֶּן־ drückt hier die proverbiale Vergleichung aus: „wie ein Menschensohn seinem Freunde" nämlich Recht verschafft, so angelegentlich und wohlwollend; יוֹכַח ist zum zweiten Halbvers herüber zu denken; gegen wen hier Recht verschafft werde, ist nicht ausgedrückt, weil die Sache ganz allgemein dargestellt wird; es ist Jeder, mit dem der רֵעֵהוּ eben in einen Streit verwickelt ist. Der Ausdruck: בֶּן־אָדָם hat sonst im Gegensatz zu בֶּן־אִישׁ den Nebenbegriff des Niedrigen und Geringen und wird von Job nur deßhalb gebraucht, weil hier der Mensch mit Gott parallelisirt wird.

22. Der vorige Wunsch wird noch motivirt durch Erinnerung an die ganz kurze Lebensdauer, auf die Job nur noch zu rechnen habe, so daß kein Aufschub Statt finden dürfe, wenn das Gewünschte überhaupt noch soll geschehen können. מִסְפָּר hat wieder wie 14, 5. den Nebenbegriff des Wenigen; Jahre der Zahl sind also leicht zählbare und bald gezählte, d. h. wenige Jahre. Der zweite Halbvers drückt wieder den Schmerz aus über den baldigen Aufenthalt im Scheol, aus dem es keine Rückkehr mehr giebt. Bei dieser Aeußerung fängt der vorhin ausgesprochene Trostgedanke schon wieder an zu verschwinden. יֶאֱתָיוּ ist poetisch vollere Form für יֶאֱתוּ (vgl. 3, 25.), und die Masculinform steht ähnlich wie 3, 24. statt der Femininform. Dabei hat man aber weder אָתָה in der Bedeutung: transiit (Gesen. Thesaur.) zu nehmen, noch etwa das Suff. der ersten Person, auf Job bezüglich, zu ergänzen (Umbr.), sondern er sagt einfach: wenige Jahre kommen noch (für wen? versteht sich von selbst), und ich gehe rc. אֶהֱלֹךְ ist poetische Form für אֵלֵךְ.

1. Dieser Vers erläutert und bekräftigt zunächst noch den vorigen. Der Tod, sagt er, ist mir jedenfalls nahe, ich trage gleichsam die Vorboten desselben schon an mir. רוּחִי ist wieder wie 6, 4. der Lebensgeist, die Lebenskraft; diese ist bei ihm verdorben, zerstört, und somit zu einer längern Fortsetzung des Lebens nicht mehr ausreichend; חֻבַּל bedeutet hier wie Jes. 10, 27. zerbrochen, zerstört werden. יָמַי sind meine Lebenstage; durch זָעַךְ (ἅπ. λεγ.) s. v. a. das gewöhnlichere דָּעַךְ (auslöschen) wird ihr Ende mit dem Auslöschen eines Lichtes verglichen. „Gräber sind mir" nämlich bestimmt; der Plural ist nur allgemeine Bezeichnung des Platzes, wo die Todten oder die Begrabenen sind; dieser Platz, will er sagen, werde bald auch sein Platz sein.

2. Fürwahr, mich treffen Spöttereien,
Mein Auge weilt in ihren Kränkungen.

3. So setze doch ein Pfand, verbürge mich bei dir,
Wer ist es sonst, der mir den Handschlag gäbe?

2. Deßwegen sind auch die Tröstungen der Freunde für ihn nur täuschender Spott und ihre sonstigen Reden nur bittere Kränkungen. אם לא fassen Viele als Frage: „muß ich nicht Spöttereien erfahren?“ Andere als Bedingung: „wenn ich nicht, oder wenn ich nur nicht solche erfahren müßte, so würde ich bei ihrem Hadern ruhig bleiben“ (Umbr., Hirzel). Letzteres paßt jedoch nicht recht zu den sonstigen Aeußerungen Job's gegen die Behauptungen der Freunde. Die fragende Auffassung aber, sofern die Frage eine bejahende Antwort verlangt, fällt mit der affirmativen, welche אם לא als Schwurpartikel und sofort als emphatische Bejahung nimmt, im Wesentlichen zusammen. Diese liegt schon der Vulgata (non peccavi, cf. Sanct.) zu Grunde und wird von den besten ältern Auslegern befolgt (Sanct., Corder., Estius), paßt auch unstreitig am besten in den Zusammenhang. Er sagt also: was ich zu hören bekomme, sind nur täuschende Spöttereien, worunter er die leeren Tröstungen seiner Freunde meint. Daß הֲתֻלִּים Spöttereien bedeute, wird vergeblich bestritten, da יְהַתֵּל 1 Kön. 18, 27. nur die Bedeutung „spotten“ haben kann, die sich auch ohnehin an die Bedeutung „täuschen, betrügen“ ganz natürlich anschließt. הַמְּרוֹת ist Infinit. Hiph. von מרה und heißt: erbittern, kränken; das Dagesch im מ ist sogenanntes Dag. f. dirimens. לין oder לון (eigentlich: übernachten) drückt hier wie sonst öfters (z. B. 19, 4. 41, 14. Jes. 1, 21. Sprw. 15, 31.) nur überhaupt ein längeres Verweilen bei etwas oder an irgend einem Orte aus. Er sagt also: in ihren Kränkungen weilt mein Auge, d. h. mein Auge muß fortwährend ihre Kränkungen gegen mich ansehen, s. v. a. ich muß sie erfahren. תָּלַן steht für תָּלִין wie z. B. יֵלֵךְ für יֵלֵךְ (vgl. Hirzel).

3. Weil Job nur den nahen gewissen Tod voraussieht, so verlangt er jetzt eine Art Unterpfand von Gott dafür, daß er jene Bitte erhören wolle. Bei שִׂימָה־נָּא (setze doch) ist das Object aus dem folgenden Verbum עָרַב (verpfänden, vertreten, Bürgschaft leisten) herüber zu denken, nämlich עֵרָבוֹן (Pfand). „Vertritt mich bei dir“ ist s. v. a. werde du selbst mein Entsprecher bei dir; es ist ein ähnlicher Gedanke wie 16, 21., daß Gott ihn gegen Gott in Schutz nehmen solle. מִי ist dann mit Ausschließung des Angeredeten gemeint. Wer (nämlich: außer dir) wird den Handschlag geben? d. h. Niemand wird es thun, wenn nicht du selbst. Nach הוּא ist אֲשֶׁר zu ergänzen. „In die Hand Jemandens einschlagen“ ist symbolische Uebernahme der Bürgschaft für ihn (vgl. Sprw. 6, 1.), und das Niph. ist gebraucht, weil die Handlung eine reciproke ist (Hirzel). In der Vulgata ist das עָרְבֵנִי etwas zu allgemein vom Beschützen überhaupt und in Folge dessen der zweite Halbvers übersetzt mit: et cujus vis manus pugnet contra me, was zwar sehr schön das

4. Ihr Herz hast du der Einsicht ja verschlossen,
Drum wirst du sie auch nicht erheben.
5. Zur Beute selbst verräth man Freunde,
Und es verschmachten dann der eig'nen Söhne Augen.

Gefühl dessen ausdrückt, der sich in Gottes Schutze weiß, aber den hebräischen Texteswortten nicht entspricht.

4. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch näher begründet. Niemand, sagt er, nimmt sich meiner an, selbst meine Freunde nicht; denn ꝛc. Der Grund davon ist, daß ihnen Gott alle richtige Einsicht entzogen hat, sofern es auf die Beurtheilung von Job's Sittlichkeit ankommt. תְּרֹמֵם ist sicher nicht ein von Hitp. verkürztes Substantiv in der Bedeutung: Besserung (Ewald), sondern einfach Fut. Poel von רוּם: „du erhebst nicht, erhöhst nicht", nämlich die Freunde; das auf sie bezügliche Suff. ist zur Vermeidung des Uebellautes, der dadurch entstanden wäre, weggelassen. Was aber unter der Erhebung oder Erhöhung gemeint sei, darüber sind die Ausleger nicht einig. Sie denken theils an die Belohnung im künftigen Leben (Lyr.), theils an Verleihung von Reichthum und Ruhm (Mariana), meistens an Rechtbekommen gegen Job in der Behauptung, daß er sein Leiden verdient habe (Pineda, Corder., Umbr., Hirzel). Letzteres scheint noch am besten zum Zusammenhang zu passen, sofern das Unterbleiben solcher Erhebung dann zugleich besagt, daß Job von seinen Freunden keine gerechte Beurtheilung zu erwarten habe. Jedoch könnte eben so gut auch die richtige Einsicht in die wahre Ursache der Leiden Job's, oder wenigstens die Einsicht, daß er sie nicht durch Sünden verdient habe, als eine Erhöhung bezeichnet sein, die den Freunden versagt werde, so daß sie kein richtiges Urtheil über Job fällen können. In diesem Sinne wäre der Ausdruck am passendsten und die Auffassung der Stelle am einfachsten.

5. Durch einen sententiösen Satz, der wahrscheinlich sprüchwörtlich war, bezeichnet Job das Benehmen seiner Freunde gegen ihn wieder als treulos und verrätherisch. Statt ihrer Obliegenheit gemäß als Freunde für ihn Bürgschaft zu leisten, thun sie gerade das Gegentheil. חֵלֶק wird hier verschiedenartig gedeutet (Besitz, Erbtheil, Glätte, Schmeichelei, vgl. Schult.); die Vulgata übersetzt es mit praeda, und vom Antheil an der auszutheilenden Kriegsbeute kommt das Wort Genes. 14, 24. 1 Sam. 30, 24. vor, und scheint hier auch wirklich in dieser Bedeutung am besten zu passen. יַגִּיד (anzeigen) steht dann im schlimmen Sinne von verrätherischer Anzeige, und das Subject dabei ist nicht etwa Eliphas (Menoch., Sanct.), sondern das ausgelassene אִישׁ. „Zur Beute verräth man Freunde", d. h. so, daß sie die Beute ihrer Verfolger werden, und er will sagen: die Freunde benehmen sich gegen ihn als solche, die selbst dieses zu thun im Stande wären. Der zweite Halbvers nennt dann die Strafe dafür: die Augen seiner Söhne verschmachten, d. h. sie kommen kläglich um; jene Treulosigkeit ist ein Verbrechen, das noch an

6. Er hat zum Sprüchwort mich gemacht den Völkern,
Und dem man in's Gesicht speit, gleiche ich.

7. Drum wird vor Gram mein Auge dunkel,
Und meine Glieder sind wie Schatten alle.

8. Die Redlichen entsetzen sich darüber,
Und Reine werden gegen Frevler aufgebracht.

den Kindern bestraft wird. Schon diese einzige Erwägung sollte die Freunde von ihrer bisher gegen Job bewiesenen Gesinnung abbringen.

6. Die vorige Klage Job's über die Freunde ist zugleich eine Beschreibung seines Unglückes, und diese führt er jetzt weiter. Er hat mich hingestellt (Gott nämlich) zum Sprüchwort der Völker, d. h. er hat ein solches Schicksal über mich verhängt, daß man, um Jemanden als den Unglücklichsten zu bezeichnen, sein Unglück dem meinigen gleichstellt, oder um ihm das schrecklichste Elend zu wünschen, ihm das meinige wünscht. לִמְשֹׁל ist s. v. a. sonst לְמָשָׁל. תֹּפֶת von תּוּף (ausspeien) ist Gegenstand des Ausspeiens (vor dem oder gegen den man ausspeit) und wird hier noch verstärkt durch לְפָנִים (in's Angesicht), also ein Gegenstand des in's Gesichtspeiens; indem er sich als solchen bezeichnet, will er sagen, daß man ihm den tiefsten Abscheu durch offene Beschimpfung zu erkennen gebe. Das Targum denkt ganz unpassend und gegen den Geist des Buches an das Tophet im Thale Hinnom, wo unter abgöttischen Königen dem Moloch geopfert wurde, und übersetzt dem zufolge תֹּפֶת mit גֵּיהִנֹּם (gehenna).

7. Eine Folge jenes Unglücks ist völlige Abgezehrtheit und Herabgekommenheit bis zu einem bloßen Schattenbilde. כֵּהָה bezeichnet eigentlich das allmählige Abnehmen und Erlöschen der Sehkraft; ein solches ist Zeichen der größten Schwäche und des nahen Absterbens und besagt im Ganzen was „Todesschatten auf den Augenwimpern" (16, 16.). כַּעַשׂ ist wie 6, 2. Unmuth, Verdruß über das unverschuldete Elend. יְצֻרַי (meine Gebilde) sind hier „meine Glieder" (Vulg.: membra mea), sie sind wie ein Schatten, d. h. ich bin zum bloßen Schattenbild geworden, mein Leben ist nur noch ein Scheinleben.

8. זֹאת ist das ebengenannte Elend Job's; es ist von der Art, daß sich alle Frommen darüber entsetzen müssen, nicht bloß wegen seiner Größe allein, sondern insbesondere weil es auf einem Schuldlosen lastet, und daher ihnen zugleich zeigt, was auch sie ungeachtet ihrer Frömmigkeit treffen könne. נָקִי ist dem יְשָׁרִים synonym und der Einzelne vertritt die Stelle der ganzen Klasse, also: die Schuldlosen; sie werden aufgeregt, aufgebracht wider die Ruchlosen, weil diese nicht nur glücklich sind, sondern in ihrem Glücke den Leidenden kränken und verfolgen. In demselben Grade als das vorige Entsetzen ein mitleidvolles ist, ist diese Aufregung eine unwillige und zornige. Dieselbe spricht sich auch in einigen Psalmen aus, z. B. 37, 73, wird aber durch die Erwägung gemildert, daß das Glück der Bösen nur kurz sei und auf einmal Verderben und Untergang sie ereile, während die leidenden Frommen unter

9. Doch der Gerechte hält an seinem Wege fest,
Und wer an Händen rein, gewinnt an Kraft.
10. Jedoch ihr alle kehret um und kommet,
Ich werde keinen Weisen finden unter euch.

Gottes Obhut stehen und unvergänglichen Lohn für ihre Frömmigkeit zu erwarten haben.

9. Jene unbegreifliche Fügung, die im Glücke der Bösen und im Leiden der Frommen sich offenbart, macht jedoch letztere in ihrer Frömmigkeit nicht irre, sondern dient vielmehr noch zur Bekräftigung derselben. Diesen allgemeinen Satz spricht aber Job mit Beziehung auf sich selbst aus. Der צַדִּיק ist eben er selbst; er will ungeachtet des Gesagten an seiner Frömmigkeit und Unschuld festhalten, und diese soll stets sein bester Trost sein und bleiben, wenn ihm gleich in Rücksicht auf sie sein Leiden nur unerträglicher vorkommt. טְהָר־יָדַיִם ist ebenfalls wie צַדִּיק Bezeichnung der Frömmigkeit und Unschuld. Der Schuldlose nimmt zu an Stärke; worin? sagt der Zusammenhang und der Parallelismus, nämlich in dem, wovon eben die Rede ist, in Frömmigkeit und Unschuld. Das Leiden der Tugendhaften erscheint als ein Zeichen, daß ihre Tugend noch mangelhaft sei und vollkommener werden müsse, und so sieht er auch in seinem eigenen Leiden Antrieb und Ermuthigung zu eifrigerer Tugendübung, die er nicht unbeachtet läßt und sofort durch das Leiden immer kräftiger wird im Guten. Zugleich verleiht ihm das Bewußtsein seiner Unschuld sowohl zur Ertragung des Leidens, als auch zur Erwiederung auf die Anklagen seiner Freunde die erforderliche Kraft und Festigkeit, so daß er auch in dieser Beziehung an Stärke zunimmt.

10. Nach der vorigen Erklärung Job's ist eine kleine Pause zu denken, wo die Freunde sich anschicken, wegzugehen, weil sie die Hoffnung, den Job eines Bessern zu belehren, aufgeben. Job fordert sie nun auf, zu bleiben und sucht ihnen noch einmal seine Hoffnungslosigkeit für dieses Leben und damit die Nichtigkeit ihrer Trostgründe begreiflich zu machen. אֻלָּם statt des gewöhnlichen אוּלָם ist hier gewählt, um eine Paronomasie mit כֻּלָּם zu erhalten, und dieses steht wiederum wegen אֻלָּם für כֻּלְּכֶם. Letzteres wird zwar auch in einigen alten Uebersetzungen (Syr., Vulg., Ar.) ausgedrückt und von mehreren Handschriften dargeboten, darf aber darum nicht etwa als ursprünglich betrachtet werden, schon weil die Paronomasie dadurch verloren ginge und damit auch der Grund, אֻלָּם zu schreiben, wegfiele. כֻּלָּם ist übrigens Nominat. absol., von dem dann die Rede sogleich in die zweite Person übergeht, welchem Wechsel die alten Uebersetzer nicht folgten. Neben יָבֹאוּ, was sich in vielen Handschriften und Ausgaben findet, zum Theil mit ק׳ ובאו, und womit die Rede gleich wieder in die dritte Person überginge, kommt in den bessern alten Handschriften ובאו als Textesleseart ohne ק׳ vor und die alten Masorethen haben hier auch wirklich keine vom Text abweichende Leseart an den Rand gesetzt, denn das Wort findet sich nicht in dem masorethischen Verzeichniß solcher Wörter, bei denen dieses geschehen ist (cf. Norzi מנחת ש׳);

11. Es schwinden meine Tage, meine Plane werden ausgerissen,
Die Lieblingsgüter meines Herzens.
12. Doch machen sie die Nacht zum Tage mir,
Und bringen Licht dem Dunkel nahe.

der Imperativ וּבֹאוּ scheint daher vor יָבֹאוּ entschieden den Vorzug zu verdienen, sowie er auch zum vorherigen תְּשֻׁבוּ besser paßt. חָכָם wäre hier Einer, dem die richtige Einsicht in Job's Lage, und daß er unverdient leide, nicht entzogen wäre. Daß unter den Freunden kein solcher sei, und mithin ihre Reden gegen ihn verkehrt seien und keine wahre Unterweisung und Tröstung geben können, will er ihnen nun auf's Neue beweisen.

11. Zunächst beweist er die zweite Hälfte des vorigen Verses, indem er seine völlige Hoffnungslosigkeit für dieses irdische Leben beschreibt. Er sagt: seine Tage seien vorübergegangen (עָבְרוּ), d. h. er sei dem Tode bereits nahe, was aber natürlich nicht als Folge hohen Alters zu denken ist, wo der Tod nicht mehr lang ausbleiben kann (Schmid), sondern als Folge des Leidens und der furchtbaren Krankheit. Ferner: seine Gedanken und Plane seien ausgerissen, d. h. für diese Erde seien sie aufgegeben; zur Ausführung wichtiger Entschließungen und Plane würde die ihm noch übrige Zeit und Kraft nicht hinreichen. מוֹרָשׁ läßt sich einfach und sicher nur von יָרַשׁ ableiten und bedeutet dann „Besitzung" und ist Appos. zu זִמּוֹתַי (meine Gedanken), diejenigen derselben, die er die Besitzungen seines Herzens nennt, sind solche, die seinem Herzen sonst sehr theuer waren, an denen es mit Vorliebe hing und die daher nur ungern aufgegeben wurden. Er hat sie aber aufgeben müssen, seine Lage hat ihn schlechthin dazu gezwungen und dieser Zwang ist besonders stark ausgedrückt durch נִתַּק (herausreißen), sie sind ihm gleichsam mit Gewalt aus dem Herzen gerissen worden. Die Bedeutung: Bande (LXX ἄρθρα. Ew., Justi) ist für מוֹרָשׁ willkürlich angenommen und beruht auf der unbegründeten Gleichstellung des Wortes mit מוֹתָר oder יֶתֶר.

12. Während aber Job so auf alles Irdische bereits verzichtet hat, machen die Freunde die Nacht zum Tag, d. h. sie geben die Nacht für Tag aus, und kehren so die natürliche Ordnung der Dinge geradezu um. Zu קָרוֹב ist יָשִׂימוּ herüber zu denken, oder הִקְרִיב zu ergänzen und קָרוֹב als Infinit. zu fassen; קָרַב aber ist hier nach aramäischer und arabischer Weise mit מִן construirt, statt mit לְ oder אֶל־; und der Sinn des Ausdrucks: „Licht in die Nähe der Finsterniß bringen" heißt vermöge des gegensätzlichen Parallelismus s. v. a. Licht der Finsterniß gleichstellen, Licht für Finsterniß ausgeben, ähnlich wie Jes. 5, 20. Und dieses ist wieder wie das vorige bildliche Bezeichnung einer völligen Verkehrung der natürlichen Ordnung der Dinge. Die Freunde machen sich solcher dadurch schuldig, daß sie dem Job noch langes glückliches Leben verheißen wollen, da ihm doch nur der nahe Tod unvermeidlich bevorsteht. Die Vulgata übersetzt den zweiten Halbvers: et rursum post tenebras spero lucem, was nicht schlechthin unrichtig ist, da die Textesworte auch heißen können: Licht ist nahe aus der Finsterniß, d. h. wird bald aus ihr her-

13. Sobald ich Hoffnung faſſ', iſt der Scheol mein Haus,
Im Dunkel hab' ich ſchon mein Lager ausgebreitet.
14. Zur Fäulniß ſag' ich ſchon: mein Vater biſt du!
Und zum Gewürme: meine Mutter, meine Schweſter!
15. Wo iſt denn jetzt doch meine Hoffnung?
Und meine Hoffnung, wer kann ſie jetzt ſchauen?
16. Zur Pforte des Scheol ſteigt ſie hinunter,
Indeß zugleich im Staube Ruhe iſt.

vorgehen und an ihre Stelle treten. Allein dieſe Auffaſſung paßt nicht in den Zuſammenhang, ſofern Job den Freunden hier gerade ſeine Hoffnungsloſigkeit beweiſen will.

13. Nun ſagt er ausdrücklich, was er wirklich zu hoffen habe im Gegenſatz zu dem, wozu ihm die Freunde unter der Bedingung der Beſſerung Hoffnung machen wollten; es iſt nichts anderes als der Scheol zum Aufenthalt, alſo der baldige unvermeidliche Tod. בֵּיתִי iſt Prädicat zu שְׁאוֹל, dieſer alſo zeigt ſich ihm als ſein nächſter Aufenthaltsort, ſobald er eine gute Hoffnung faſſen will. Die Finſterniß iſt eben die Finſterniß des Scheol, den er ja 10, 21 f. das Land des Dunkels und Todesſchattens genannt hat; „in ihr habe ich ausgebreitet mein Lager“ will ſagen: meine Ruheſtätte iſt dort ſchon für mich zugerichtet und wartet auf mich, jeden Augenblick bereit, mich aufzunehmen.

14. Das Vorige noch ſteigernd, ſagt er, er ſei ſchon ſo nahe und ſicher ein Raub der Verweſung, daß er ihr ebenſo angehöre, wie Kinder den Aeltern oder wie Geſchwiſterte einander. שַׁחַת nehmen Einige in der Bedeutung: Grube (Umbr., Stickel), und verſtehen das Grab darunter. Dieß paßt aber nicht gut zum Parallelismus. Es iſt hier ohne Zweifel in der Bedeutung „Fäulniß, Verweſung“ gebraucht (Vulg.: putredo), was dann dem רִמָּה (Gewürm) im zweiten Halbvers als paralleler Ausdruck entſpricht.

15. Unter ſolchen Umſtänden giebt es für Job keinen andern Gegenſtand der Hoffnung als den Scheol und was derſelbe bietet. Dieß wird ſehr nachdrücklich ausgeſprochen durch die emphatiſche Frage אַיֵּה אֵפוֹ וג׳, „wo denn doch iſt meine Hoffnung“ d. h. das, was ich zu hoffen habe, und wer kann es ſehen? אֵפוֹ dient wie 9, 24. zur Verſtärkung der Frage, und תִּקְוָתִי iſt wiederholt, weil auf dieſem Worte der Nachdruck liegt; es iſt beide Male in gleicher Bedeutung gebraucht von dem, was Job wirklich zu erwarten hat, nicht etwa von der Hoffnung, die ihm die Freunde vorſpiegeln (Schmid, Hirzel).

16. Die vorige Frage wird nun beantwortet. בַּדִּים ſind Riegel, und es iſt dabei wie bei בְּרִחִים Jon. 2, 7. an verriegelte Thore gedacht, und der Scheol wie Jeſ. 38, 10. als ein großes mit ſolchen verſehenes Gebäude vorgeſtellt; בַּדֵּי iſt aber Accuſ. als Ziel der Bewegung, und Subject bei תֵּרַדְנָה iſt תִּקְוָתִי; weil es wiederholt wird und einen Collectivbegriff ausdrückt, wird es als Plur. conſtruirt. Alſo in den Scheol ſteigt ſeine Hoffnung hinab

Rede Bildad's gegen Job.

Kap. XVIII.

Indem Bildad Job's vorige Rede erwiedert, tadelt er zuerst seine Derbheit gegen seine Freunde und dann besonders seine ungerechten Klagen über sein Leiden. In Bezug auf diese sucht er auf's Neue wieder ausführlich den Satz zu beweisen, daß der Gottlose seinem Verderben auf keine Weise entgehen könne, und wiederholt somit im Wesentlichen nur, was er schon im achten Kapitel gesagt hatte. Aber seine Rede bekommt dadurch eine etwas andere Gestalt, daß er das Schicksal der Lasterhaften noch weit furchtbarer zeichnet als oben und dabei zum Theil deutlich auf Job's Lage anspielt, und daß er, während er früher gute Hoffnungen in Job erwecken wollte, jetzt ihm geradezu jeden Schein von Hoffnung zu entreißen sucht.

XVIII. 1. Und es erwiederte Bildad, der Schuchite, und sprach:
2. Wohin wollt ihr die Grenzen solcher Worte setzen?
Zeigt Einsicht doch, dann wollen wir erst weiter reden.

und nur wer dort ist und dorthin kommt, kann sie sehen, auf Erden aber ist sie nicht zu finden. נַחַת nehmen Einige als Verbum, Andere als Substantiv. Letzteres ist ohne Zweifel das Richtige; es ist gebildet von נוּחַ und bedeutet somit Ruhe, und er sagt: jenes Hinabsteigen seiner Hoffnung finde Statt, während zugleich Ruhe sei im Staube, d. h. im Grabe, nämlich für seinen Leib, und dieser Zustand sei schon so viel wie im Beginnen, seine Hoffnung sei schon im Hinabsteigen begriffen.

2. Angeredet können hier nicht etwa die andern Freunde Job's (Schmid, Umbr.), sondern nur Job selbst sein; denn Bildad behauptet das Nämliche, wie jene, und stellt sich durch das communicative נְדַבֵּר geradezu auf ihre Seite. Der Plur. תְּשִׂימוּן erklärt sich daraus, daß Bildad neben Job auch noch seines Gleichen, also überhaupt die Ruchlosen, die ihre Schuld zu verheimlichen suchen, im Auge hat. קִנְצֵי (ein ἁπ. λεγ.) nimmt die Vulgata in der Bedeutung: „Ende", und ebenso scheinen es auch die LXX (μέχρι τίνος οὐ παύσῃ;) und der Chaldäer genommen zu haben; es ist dann s. v. a. קִצֵּי von קֵץ, und nur das Dag. forte nach chaldäischer Weise in נ aufgelöst, wie z. B. auch אֶנְדַּע für אֶדַּע (Dan. 2, 9.), אִנְבֵּהּ für אִבֵּהּ (Dan. 4, 9.), מִנְדָּה für מִדָּה (Esra 4, 13.) vorkommt. So nehmen es auch die ältern jüdischen Ausleger, wie Aben Esra ausdrücklich versichert (הנון נוסף), obwohl nicht damit übereinstimmend. Bildad sagt dann: „wie weit hinaus setzet ihr die Grenzen der Worte", d. h. wie lange wollet ihr noch so, wie bisher, fortreden? Als

3. Warum sind wir den Thieren gleichgeachtet,
Als unrein angeseh'n in euern Augen?
4. Du, der sich selbst zerfleischt in seinem Zorne,
Soll wegen dir die Erd' entvölkert werden,
Und selbst ein Fels von seiner Stelle weichen?

Erwiederung auf 16, 3. ist dieses auch sehr passend; Bildad giebt damit dem Job den Tadel, den er den Freunden gemacht, gleich im Anfang seiner Rede zurück. Manche jedoch nehmen קִנְצֵי in der Bedeutung „Schlingen" und übersetzen: wie lange wollet ihr noch Schlingen in euere Worte legen? oder: wie lange wollt ihr nach Worten jagen? (Schult., Michaelis, Hirzel). Sie combiniren nämlich das Wort mit dem arabischen قنص venando cepit, und nehmen sofort קֵנֶץ gleichbedeutend mit مِقْنَص laqueus. Allein es springt in die Augen, daß diese Annahme höchst unsicher und im Grunde nichts weiter als eine bloße Vermuthung ist, während der chaldäische Plural מִלִּין wohl auch bei קִנְצֵי einen Chaldaismus erwarten läßt. Der Stat. constr. dient bloß zur engen Verbindung (Gesen. § 114. 1.). תָּבִינוּ steht intransitiv: Einsicht haben oder beweisen; wenn sie (Job und die Gleichgesinnten) dieses thun, was in den bisherigen Reden Job's nicht geschehen ist, dann, sagt er, wollen wir reden, d. h. die bisher berührten Fragen weiter besprechen; das Reden bloß von Tröstungen zu verstehen, die sie dann dem Job geben wollen (Rosenm.), hat man keinen Grund.

3. Mit Rücksicht auf 12, 7., wo Job die Freunde an die Thiere angewiesen hatte, um sich von ihnen belehren zu lassen, beschwert sich nun Bildad über Job's Anmaßung und Derbheit. Jene Verweisung erscheint ihm als eine Gleichstellung mit Thieren, bei welcher der sich zunächst darbietende Vergleichungspunkt Unwissenheit und Dummheit ist. Von dieser verstehen Viele auch das נִטְמִינוּ, indem sie טָמָה mit טוּם, טָמַם und אָטַם (verstopfen, tropisch: den innern Sinn verstopfen, also: dumm machen) zusammenstellen (Eichh., Umbr., Hirzel). Allein diese Combination ist augenscheinlich höchst unsicher und die angenommene tropische Bedeutung für die aufgeführte Wörtergruppe nicht genügend nachweisbar, während dagegen טָמָה in der Bedeutung von טָמֵא wirklich vorkommt (Levit. 11, 43.) und ohne Zweifel auch hier so gebraucht ist. Auf den Gedanken der Unreinheit leitete nämlich das בְּהֵמוֹת ebenfalls; und die Art, wie Job sich 16, 20. von seinen Freunden weggewendet hatte, konnte Bildad wohl mit dem Benehmen eines Menschen vergleichen, der sich von etwas Unreinem wegwendet. Der Ausdruck wird dann für Job um so kränkender, als Bildad zu verstehen geben will, Job sei eigentlich der Unreine, von dem man sich wegwenden sollte. Bei בְּעֵינֵיכֶם ist wieder mit Job zugleich die tadelhafte Menschenklasse überhaupt in's Auge gefaßt, der er nach Bildad's Meinung angehört.

4. Job's Wunsch, von seinem Leiden frei zu sein, scheint dem Bildad den andern in sich zu schließen, daß die bestehende gute Ordnung der Dinge

5. Vielmehr erlischt des Frevlers Licht,
Und strahlt nicht seines Feuers Flamme.
6. Das Licht verdunkelt sich in seinem Zelte,
Und seine Lampe über ihm erlischt.

aufgehoben oder vielmehr geradezu umgekehrt werden möchte. Er sucht es daher dem Job durch eine derbe Frage fühlbar zu machen, wie ungereimt es sei, solches wegen eines einzigen Menschen und zwar wegen seines unüberlegten und ungerechten Zürnens zu wünschen. Das zornige Sichselbstzerfleischen ist bildliche Bezeichnung der leidenschaftlichen Aufgeregtheit, womit sich Job ohne Grund über sein Unglück beschwerte. Das Verbum טָרַף gebraucht Bildad mit Rücksicht auf 16, 9., wo Job gesagt hatte, daß Gott ihn zerfleische, und will ihm damit sagen: nicht Gott, sondern er selbst zerfleische sich durch seinen Unmuth und seine Ungeduld, und vergrößere dadurch sein Leiden. Das Verlassenwerden der Erde, nämlich von Bewohnern, wäre das Gegentheil von dem, wozu sie bestimmt ist (Genes. 1, 28.), mithin die Aufhebung eines göttlichen Weltgesetzes. Ebenso wäre das plötzliche Wegrücken der Felsen von ihrer Stelle eine Aenderung und Aufhebung des jetzigen Bestandes und der jetzigen Ordnung der Dinge. Bildad wiederholt übrigens hier nur Job's eigene Worte 14, 18. in einem andern Sinne, als sie Job gebrauchte, und will sagen: der Wunsch, daß Job ohne Unglück und Leiden sein möge, ist völlig gleich dem Wunsche, daß die Erde ihrer Bewohner beraubt oder die Felsen von ihrer Stelle gerückt werden. Denn gleichwie dadurch die bestehende Ordnung der Dinge in der äußern Natur aufgehoben und umgekehrt würde, ebenso dadurch, daß auf die Sünde nicht mehr Leiden und Elend als Strafe folgte, die bestehende sittliche Weltordnung. Ihre Umkehrung aber zu verlangen wegen eines Menschen, der von der Strafe seiner Sünden ereilt wird und darüber in Ungeduld und Zorn sich aufreibt, wäre ein Uebermaaß von Thorheit.

5. Anstatt die vorige Frage nur einfach zu verneinen, behauptet jetzt Bildad das Gegentheil dessen, wonach er gefragt, nämlich daß es dem Bösen schlechterdings bös gehe und gehen müsse, und dieses eben ein Gesetz der sittlichen Weltordnung sei und bleibe. Die Nachweisung davon macht dann den Inhalt seiner noch folgenden Rede aus. Das Licht der Frevler ist das ihnen etwa zu Theil werdende Glück; es erlischt, d. h. ihr Glück verläßt sie plötzlich, wie ein Licht auf einmal erlischt. Nur das Licht der Gerechten brennt fröhlich, aber die Leuchte der Frevler erlischt (Sprw. 13, 9. vgl. 24, 20.). שָׁבִיב geben die LXX und Vulgata mit „Flamme“, und für diese Bedeutung, die hier am passendsten ist, spricht auch das arabische شَبَّ (accendit) und der chaldäische Sprachgebrauch (vgl. Dan. 3, 22. 7, 9.). Der zweite Halbvers drückt dann denselben Gedanken aus wie der erste, nur negativ, und „Flamme“ ist wie „Licht“ bildliche Bezeichnung für Glück und Wohlstand.

6. Weiterführung des Vorigen. Das Licht, in dem vorigen bildlichen Sinne, verwandelt sich bei ihm in Dunkel, geht also in sein Gegentheil über.

7. Es werden eng die Schritte seiner Kraft,
Und nieder stürzet ihn sein eig'ner Rath.
8. In's Netz gerathen seine Füße,
Auf Fallgeflechten wandelt er.
9. Es faßt der Fallstrick seine Verse,
Und fest umstricket ihn das Garn.

Und seine Lampe erlischt. Die Lampe galt im alten semitischen Oriente als eines der wichtigsten Hausgeräthe und wurde in den Wohnungen der Wohlhabenderen wahrscheinlich die ganze Nacht brennend erhalten, wie noch jetzt zuweilen in Aegypten und Syrien (vgl. Jahn, bibl. Archäologie I. 1. 234). Ein von einer großen Lampe erleuchtetes Zelt oder Wohnzimmer war daher Zeichen des Glückes und Wohlstandes, und das Erlöschen der Lampe sofort Bild plötzlich eintretenden Elendes, wie noch jetzt das arabische Sprüchwort: „das Schicksal hat meine Lampe ausgelöscht" (أَلدَّهْرُ أَطْفَا سِرَاجِي), plötzliche Armuth nach großem Wohlstand bezeichnet (cf. Schult. ad h. l.). עָלָיו (über ihm) erklärt sich daraus, daß die Lampe von oben herab die Wohnung beleuchtete. חָשַׁךְ bezeichnet hier das Abnehmen des Lichtes, so daß mehr und mehr Dunkelheit an die Stelle der Helle tritt, und דָּעַךְ dann das völlige Erlöschen.

7. Vom vorigen Bilde wird jetzt in ein anderes mit jenem in Verbindung stehendes übergegangen. Im Finstern nämlich werden die Schritte unsicher und wohl auch durch unvorhergesehene Hindernisse gehemmt und gleichsam beengt. „Schritte seiner Kraft", d. h. sein kräftiges Einschreiten, ist Zeichen des Glückes und des dadurch genährten Uebermuthes. Das Beengtwerden solcher Schritte ist daher das Verfallen in's Unglück, sowie umgekehrt „die Schritte weit machen" so viel ist als: glücklich machen (Ps. 18, 37.). — עֲצָתוֹ bezeichnet hier seine Anschläge und Plane, sich Glück zu bereiten; sie werfen ihn weg, d. h. stürzen ihn, gereichen ihm zum Verderben.

8. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird weiter ausgeführt. Der Ruchlose ringt und trachtet zwar aus allen Kräften nach Glück; aber es verhält sich damit, wie mit dem Rennen eines Wildes nach der aufgestellten Lockspeise; bevor es sie erreicht, fällt es in die verdeckte Fallgrube oder verstrickt sich im Netz. שֻׁלַּח drückt das Unüberlegte seiner Handlung aus: er wird gesendet durch seine Füße, d. h. er geht wohin eben diese ihn führen, sie also und nicht seine Ueberlegung leiten ihn. שְׂבָכָה von סבך (verwickeln, verflechten) ist ein netzartiges Geflecht von verschiedener Art, z. B. zur Brustwehr des flachen Daches (2 Kön. 1, 2.), zum Verzieren der Säulenkapitäle (1 Kön. 7, 17 f. 41 f.), hier ein mit Baumzweigen geflochtenes und etwa mit Gras überstreutes Gitterwerk, womit man beim Jagen nach wilden Thieren die Fallgruben bedeckte.

9. Die vorige Vergleichung wird noch weiter ausgeführt. Bei יֹאחֵז ist nicht der רָשָׁע, sondern פַּח Subject, wenn jener weit genug vorgeschritten ist

10. Verborgen ist am Boden seine Schlinge,
Und seine Falle auf dem Wege.

11. Ringsum befallen Schrecken ihn,
Und jagen auf dem Fuß ihm nach.

12. Es wird von Hunger seine Kraft verzehrt,
Verderben steht ihm fest zur Seite.

in seinem Plane, so faßt die Schlinge seine Ferse und hält sie fest. עָקֵב steht für עֲקֵבוֹ oder בַּעֲקֵבוֹ; das Suff. ist weggelassen, weil es ohnehin deutlich ist, wessen Ferse gemeint sei. הֶחֱזִיק mit עַל־ bezeichnet ein überwältigendes Festhalten, dessen man sich mit keiner Anstrengung erwehren kann (Ew.). צַמִּים hat hier nicht dieselbe Bedeutung wie 5, 5. und kann schon vermöge des Zusammenhanges nicht Durst (Hieron.) oder Durstige (LXX) bedeuten, sondern muß dem parallelen פַּח gegenüber ein Garn oder Netz zum Fangen der Thiere bezeichnen, welche Bedeutung es nach dem Arabischen (ضَمَّ binden, anbinden) auch ganz gut haben kann.

10. Steigerung des Vorigen. Dem Bösen sind solche Schlingen und Fallstricke überall gelegt, wo er's am wenigsten vermuthet; er kann also seinem Verderben unmöglich entgehen. חֶבֶל ist als Fangwerkzeug, die Schnur des Vogelfängers oder Jägers, womit er das Netz zusammenzieht, und ist hier im nämlichen Sinne gebraucht, wie vorhin Netz und Schlinge. נָתִיב ist eine erhöhte, also gut angelegte Straße, wo man sicher und ohne Hinderniß gehen kann; selbst auf solcher ist er nicht sicher, auch da erwartet ihn das Fangwerkzeug (מַלְכֹּדֶת); also wo Jedermann sicher ist, ist er's nicht.

11. Der Böse läuft nicht nur überall, wohin er geht, in die Schlingen des Verderbens, dasselbe verfolgt ihn auch noch gleichsam selbstthätig und ist ihm immer im Rücken und auf der Verse. בַּלָּהוֹת (von בָּלַהּ Esra 4, 4., ܒܠܗ terruit, consternavit) bedeutet große Schrecknisse und plötzliches Verderben, das solche verursacht; hier erstere, und es sind die Schrecknisse des Verderbens gemeint, welches ihn überall verfolgt und in seine Schlingen treibt. Die Rede ist noch allgemein gehalten und wird erst nachher specialisirt; es ist daher nicht etwa bestimmt an Gewissensangst (Sanct., Corder.), oder an verfolgende Dämone (Jarchi, Calm.) gedacht. הֵפִיץ ist eigentlich das Zerstreuen und Auseinanderjagen einer Vielheit; von einem Einzelnen gebraucht, wie hier, bedeutet es: forttreiben, nachjagen, und לְרַגְלָיו ist nicht bloß „hinter ihm" im Gegensatz zu לְפָנָיו, sondern drückt zugleich das Nahesein aus, wie unser: auf dem Fuße nachfolgen.

12. Specieller als bisher wird jetzt V. 12—14 das den Bösen treffende Unglück beschrieben als Hunger, schreckliche Krankheit und Tod. Daß אֹנוֹ (defect. statt אוֹנוֹ) in der Bedeutung בְּנוֹ (sein Sohn) oder בְּכוֹרוֹ (sein Erstgeborner) gebraucht sei, wie רֵאשִׁית אוֹנִי (Genes. 49, 3.) für בְּכוֹרִי (Targ., Jarchi, Mich., Melsh.), ist unerweislich und willkürlich angenommen; auch

13. Es frißt die Glieder seines Leibes,
Es frißt die Glieder ihm des Todes Erstgebor'ner.
14. Gerissen wird aus seinem Zelte seine Hoffnung,
Und hingebracht wird er zum Könige der Schrecken.

die Ableitung von רָעֵב: „es ist hungrig sein Unheil, d. h. das Unheil, der Untergang hungert nach ihm" (Hirzel), hat etwas Gesuchtes und Gekünsteltes, und die Uebersetzung der Vulgata: attenuetur fame robur ejus ist bei weitem am einfachsten und passendsten. אֵיד ist Verderben im Allgemeinen, hier aber wegen des Parallelismus vorzugsweise vom Hunger und dessen Folgen gemeint (Vulg.: inedia). נָכוֹן drückt wie 15, 23. die Unabwendbarkeit jenes Verderbens aus; es ist befestigt an seiner Ribbe (לְצַלְעוֹ), d. h. (allgemein) an seiner Seite und von derselben nicht mehr entfernbar. Vielleicht liegt dabei, daß gerade speciell Ribbe statt Seite gewählt wurde, zugleich dieselbe Vorstellung zu Grunde, wie dem arabischen Sprüchwort, welches ein großes Unglück ein „Ribb zerbrechendes" (مُضْلِعَةٌ) nennt.

13. Der Erstgeborne des Todes ist sicherlich nicht etwa der Todesengel (Targ., Jarchi), oder der Satan, durch den der Tod in die Welt gekommen (Philipp., Beda, cf. Corder.), oder die furchtbarste Todesart selbst (Pineda), sondern nach arabischer Redeweise, wo schwere Krankheiten überhaupt „Töchter des Todes" (بَنَاتُ ٱلْمَنِيَّةِ) genannt werden (cf. Schult.), eben eine solche Krankheit und zwar, sofern בְּכוֹר einen Vorzug und eine Auszeichnung ausdrückt, die furchtbarste Krankheit; eine solche war aber vor allen andern die Elephantiasis, und in sofern spielt Bildad zugleich auf Job's Krankheit an und bezeichnet sie als eine solche, die nur gottlose Menschen treffe. בַּדִּים sind eigentlich besondere, sich gleichsam absondernde Theile eines Ganzen, z. B. Aeste der Bäume, Riegel der Thore (17, 16.), hier die Glieder des Leibes; עוֹר steht synekdochisch für בָּשָׂר, jedoch so, daß an die Haut als den äußerlichen Hauptsitz der Elephantiasis vorzugsweise gedacht ist. Die Wiederholung des יֹאכַל veranschaulicht den langsamen aber unaufhaltsamen Verlauf der zerstörenden Krankheit.

14. In Folge des Gesagten verschwindet er dann bald aus der Zahl der Lebenden. Das „Ausgerissenwerden" veranschaulicht das Unzeitige und Gewaltsame seiner Entfernung, und „sein Zelt" ist hier s. v. a. seine Wohnung oder sein Wohnsitz überhaupt mit all seinen Besitzungen. מִבְטַחוֹ ist Appos. zu מֵאָהֳלוֹ: von seinem Zelte, dem Gegenstande seines Vertrauens, also überhaupt von dem, worauf er vertraute, wird er gewaltsam getrennt und entfernt; und dann wird er gebracht zum König der Schrecken. Unter diesem verstehen Einige den Beherrscher der Unterwelt und der Todten, ungefähr wie Pluto oder der indische Jamas (Rosenm., Ew.), Andere den Tod selbst, personificirt nämlich und so genannt wegen seiner schrecklichen, Alles bezwingenden Gewalt.

15. Es wohnt in seinem Zelte, was nicht ihm gehört,
Und Schwefel wird gestreut auf seine Wohnung.

Letzteres ist ohne Zweifel das Richtige, denn von einem Beherrscher und Gebieter der Hingeschiedenen im Scheol ist sonst weder im Buche Job noch in andern Schriften des A. T. die Rede, und ein solcher wird schon durch die eigenthümliche Beschreibung ausgeschlossen, die unser Buch vom Scheol giebt, sowie auch dadurch, daß sonst Jehova selbst auch im Scheol gegenwärtig erscheint, ihn kennt und durchforscht und über ihn Gewalt hat (vgl. 26, 6. Amos 9, 2. Ps. 139, 8. Sprw. 15, 11.), mithin ebenso als Beherrscher desselben wie des Himmels und der Erde vorgestellt wurde. „Zum König der Schrecken gebracht werden" heißt also sterben, nur nicht gerade in dem einfachen Sinne, wie etwa מוּת, sondern eines fürchterlichen Todes sterben, mit der Nebenrücksicht zugleich, daß der Tod für einen sonst glücklichen Frevler, wie Bildad den Job vor seiner Leidensprobe sich denkt, das schrecklichste Unglück ist (Sir. 41, 1.). Bei תַּצְעִדֵהוּ steht das Femin. neutral: es bringt ihn s. v. a. er wird gebracht. Wollte man ein bestimmtes Wort als Subject ergänzen, so wäre es etwa זֹאת und darunter seine Bosheit und die eben beschriebene Strafe derselben zu denken. Zugleich drückt das Verbum צָעַד (einherschreiten, langsam gehen) wieder den allmähligen Verlauf der qualvollen Zerstörung aus; sie ist gleichsam ein langsamer und durch seine Langsamkeit nur um so peinlicherer Todesgang. Mit: „König der Schrecken" übersetzen die ältern Ausleger gewöhnlich das מֶלֶךְ בַּלָּהוֹת (cf. Pineda, Marian., Corder.). Die Vulgata dagegen hat: calcet super eum, quasi rex, interitus, wozu Mariana nicht ganz richtig bemerkt: est autem rex terrorum interitus, quod Hieronymus posuit. Hieronymus nahm vielmehr בַּלָּהוֹת in der Bedeutung „Untergang" und als Subject zu תַּצְעִדֵהוּ und לְמֶלֶךְ vergleichend. Ziemlich ähnlich deutet die Worte auch Stickel: „Schrecken macht einher- (hin-) schreiten einem Könige den Frevler", was vergleichungsweise gemeint sei und sagen wolle, daß der Schrecken „ihn mit der Gewalt eines furchtbaren Kriegsfürsten vor sich hinwegtreibe." Der Sinn ist auch in diesem Falle, daß der Frevler auf schreckliche Weise untergehe; nur scheint die letztere Auffassung, namentlich das לְמֶלֶךְ als Vergleichung, etwas gewagt und gekünstelt.

15. Von jetzt an wird bis zum Ende des Kapitels noch beschrieben, wie der Frevler nicht bloß für seine Person, sondern mit all seinen Angehörigen und all seiner Habe gänzlichem Verderben verfalle. Subject bei תִּשְׁכּוֹן ist das unbestimmte מִבְּלִי־לוֹ, vor welchem der Begriff: Etwas (מְאוּמָה) zu ergänzen ist: es wohnt in seinem Zelt etwas von dem, was nicht ihm ist, d. h. es findet sich dann, wenn er einmal verschwunden ist, dort nichts mehr, was ihm gehörte und etwa die Erinnerung an ihn erhalten oder erwecken könnte. Seine Wohnung wird vielmehr gänzlich zerstört durch brennenden Schwefel, der über sie ausgestreut wird. Wenn nämlich vom Ausstreuen des Schwefels über eine Sache die Rede ist, um sie zu vertilgen, so ist brennen-

16. **Von unten dorren seine Wurzeln ab,**
Und oben werden seine Aeste abgeschnitten.
17. **Es schwindet sein Gedächtniß von der Erde,**
Und nicht bleibt ihm ein Name auf den Triften.
18. **Man treibt ihn aus dem Licht in's Dunkel,**
Und aus der Welt verstoßt man ihn.
19. **Nicht Sprößling bleibt ihm, noch Geschlecht in seinem Volke,**
Kein Ueberlebender in seinen Wohnungen.

der Schwefel, also Feuerregen gemeint (Deut. 29, 22. Ps. 11, 6.), und die Worte spielen auf Sodoma und Gomorrha an: ein Schicksal wie jene Städte wird ihn und all seinen Besitz treffen. נָוֶה hier in einem andern Sinne als 5, 3. 24. zu nehmen, scheint unnöthig, wiewohl es hier auch in der Bedeutung „Gefilde, Triften" einen passenden Sinn gäbe.

16. Wie Bildad schon 8, 16 f. den Frevler selbst mit einem Baume verglichen hatte, der plötzlich untergeht, so hier seine Familie und seinen ganzen Stamm. Auch diesem geht es nicht besser als einem Baume, der von unten herauf an den Wurzeln und von oben herab an den Zweigen und Aesten verdorrt und abstirbt, der also unrettbar zu Grunde geht. יִמַּל bedeutet wie 14, 2. „abgeschnitten werden", nur ist dieses hier als Folge des Verdorrens zu denken.

17. Jener Baum, d. h. die ganze Familie des Frevlers wird so völlig ausgerottet, daß auch jede Erinnerung an ihn verschwindet. אֶרֶץ ist hier nicht gerade das Vaterland oder der Wohnort des Frevlers, sondern hat seine gewöhnliche allgemeine Bedeutung. חוּץ aber ist ähnlich wie חוּצוֹת 5, 10. von Ländereien und Weidetriften gebraucht. Diese werden hier noch besonders genannt, weil eben sie vorzüglich der Ort waren, wo sich das Andenken an einen so reichen Nomaden, wie Job war, hätte erhalten sollen (Hirzel).

18. Dieser Vers begründet noch den vorigen. Das Gesagte läßt sich gar nicht anders denken, denn man sucht seiner schon bei seinen Lebzeiten los zu werden und ihn zu vergessen. Subject bei den beiden Verbis ist allgemein אֲנָשִׁים. Man vertreibt ihn vom Licht in die Finsterniß, d. h. man sucht ihn also aus der Welt zu bringen, und behandelt ihn auf eine Weise, die sein Ende beschleunigt, denn das Licht ist hier das Lebenslicht, und Finsterniß das Gegentheil, der Tod. נָדַד ist hier was sonst נוּד, also im Hiph.: vertreiben, verjagen; und der zweite Halbvers sagt nur bestimmter was der erste.

19. Vers 17 wird hier noch weiter begründet und damit zugleich mehr eigentlich gesagt, was V. 16 bildlich. Sein Untergang dehnt sich auch auf alle die Seinigen aus und kein Einziger seiner Angehörigen und Nachkommen entgeht demselben. נִין ist eigentlich „Sprößling", und hier tropisch „Nachkomme", und synonym damit ist ohne Zweifel נֶכֶד, dafür spricht wenigstens die Verbindung der beiden Worte hier und Genes. 21, 23. und Jes. 14, 22., sowie auch der Umstand, daß נֶכֶד in diesem Falle überall sehr gut paßt, und

20. Ob seinem Tag' entsetzen sich die Spätern,
Und Schauder überfällt die Frühern.
21. Ja dieses sind die Wohnungen des Frevlers,
Und das die Stätte dessen, welcher Gott nicht kennt.

Antwort Job's auf die vorige Rede Bildad's.

Kap. XIX.

Da Bildad's vorige Rede nur eine Wiederholung von Früherem war, so kann auch Job in Erwiederung derselben nur auf's Neue über die Härte seiner Freunde sich beklagen, seine Unschuld betheuern und sein Leiden auf's Neue beschreiben, um sie etwa zum Mitleid zu bewegen. Er thut daher dieses und fordert sie dann zu demselben noch ausdrücklich auf, sucht aber, ohne von ihnen viel zu erwarten, sich mit etwas Anderem als ihrem Mitleid zu trösten. Nachdem er nämlich den Wunsch ausgesprochen, daß sein Leiden und seine Unschuld noch den spätesten Geschlechtern bekannt werden mögen, drückt er die zuversichtliche Hoffnung aus, daß Gott am Ende doch sein Retter und sein Vergelter sein werde, wenn er ihn gleich

daß auch das entsprechende äthiopische ነገደ (nagad) Stamm, Geschlecht, Nachkommenschaft bedeutet. Hieronymus hat also ganz richtig mit progenies übersetzt. Daß sich kein Entronnener in seinen Wohnungen finde, will nur sagen, daß Niemand, der ihm als Verwandter oder Diener angehöre, übrig bleibe.

20. Das Ende des Frevlers wird so schrecklich, daß sich Mit- und Nachwelt darüber entsetzen. יוֹמוֹ (sein Tag) ist der Tag, wo ihn die Strafe des Unterganges ereilt. אַחֲרֹנִים sind die Späterlebenden, zu denen die Kunde von seinem Untergang durch Tradition gelangen kann; קַדְמֹנִים sind die Früherlebenden, die Vorfahren, aber nicht des Frevlers, sondern der אַחֲרֹנִים, folglich die Zeitgenossen des Frevlers, die sein trauriges Ende mit eigenen Augen sehen können (Menoch., Marian.). Sie ergreifen Entsetzen s. v. a. unser: Entsetzen ergreift sie.

21. Zum Schlusse wird das Gesagte noch durch einen allgemeinen Satz bekräftigt: So geht es allen Wohnungen der Frevler, und wo es immer einer Wohnung so geht, ist es eines Frevlers Wohnung. Damit wird dem Job gesagt, daß somit auch sein Unglück die Strafe für verübte Frevel sei, und das eben beschriebene Schicksal des Frevlers auch ihm noch bevorstehe, soweit es ihn nicht schon getroffen habe. Nach מְקוֹם ist אֲשֶׁר als Genitiv zu ergänzen, und לֹא יָדַע nicht als ein völliges Nichtwissen von Gott, sondern nur als ein Unbekümmertsein um ihn, als ein Leben, wie wenn man nichts von ihm wüßte, zu verstehen, was eben das אֵל ist.

gegenwärtig mit unverdienten Leiden überhäufe, und daß ein Gericht sein werde, wo der bei ihm obwaltende Widerspruch zwischen Verdienst und Vergeltung werde ausgeglichen werden.

XIX. 1. Und es erwiederte Job und sprach:
2. Wie lang noch wollt ihr meine Seele kränken,
Und mich mit Worten ganz zermalmen?
3. Schon zehen Mal beschimpft ihr mich,
Und schämt euch nicht, mir Unrecht anzuthun.
4. Doch wenn auch wirklich ich gesündigt habe,
So bleibt ja bei mir selber meine Sünde.

2. עַד־אָנָה ist absichtliche Wiederholung desselben Ausdrucks, den Bildad gegen Job gebraucht hatte (18, 2.). יָגָה im Hiph. heißt: betrüben, Jammer bereiten (תּוֹגְיוּן mit paragogischem Nun für תּוֹגוּ, vgl. Hirzel, Gesen. § 47. Anm. 4. In manchen Handschriften findet sich auch תּוֹגְיוּן mit der Randbemerkung: לית ומלא, cf. מנחת שי); Job will also den Freunden sagen: schon die Freundschaftspflicht würde von ihnen fordern, Schonung gegen ihn zu beweisen, auch wenn sie in ihren Behauptungen vollkommen recht hätten. Der Ausdruck „zermalmen" bezeichnet ihr Benehmen gegen Job überhaupt als durchaus gefühllos, fern von Mitleid und Schonung. תְּדַכְּאוּנַנִי ist Fut. Piel mit Nun parag., und das Suff. ist mit ‑ַ statt mit ‑ֶ und Nun epenthet. angehängt.

3. Die schonungslose Härte der Freunde gegen Job ist zugleich eine Beschimpfung desselben. Eine solche liegt nämlich in ihren ungerechten und heftigen Angriffen auf Job's Sittlichkeit. זֶה ist hinweisend auf ihr bisheriges Reden und Betragen, und „zehnmal" ist nur runde Zahl für: oft, wiederholt. An die bereits vorausgegangenen zehn Reden zwischen Job und seinen Freunden (Schult.) kann schon darum nicht gedacht werden, weil Job den Inhalt seiner eigenen Reden doch nicht als einen ihm von den Freunden zugefügten Schimpf bezeichnen kann. תַּהְכְּרוּ ist verschiedenartig abgeleitet worden (cf. Schult.); wie es aber dasteht, kann es nur Fut. kal. von הכר sein; dieß ist ein ἁπ. λεγ., hat aber nach dem Arabischen (حكر) die Bedeutung „ungerecht, feindselig behandeln", die hier ganz gut paßt, und auch schon der Uebersetzung der Vulgata zu Grunde liegt (opprimentes me). Will man des Wort dem arabischen هكر (obstupuit, attonitus fuit) gleichstellen (Schult., Rosenm., Umbr.), so muß man תַּהְכְּרוּ für תֶּהְכִּירוּ oder תַּהֲכִירוּ nehmen, was sich nicht gerade leicht rechtfertigen läßt, und bekommt überdieß einen weit matteren Sinn. Das Fut. statt des Infinit. mit ל ist ein Arabismus (Gesen. Lehrgeb. S. 823).

4. Die Freunde sollten um so mehr Schonung gegen Job beobachten, auch wenn sein Leiden wirklich nur gerechte Strafe für schwere Verschuldung

5. Wenn wirklich gegen mich ihr Großes sprechen,
Und meine Schmach auf mich beweisen wollet;
6. So wisset doch, daß Gott mich beuget,
Und mich mit seinem Netz umringet.

wäre, weil sein Unglück sie ja nicht berührt, sondern ganz nur auf ihm lastet. Nach אַף ist die Bedingungspartikel ausgelassen. שָׁגָה (irren, umherirren) ist hier wie 6, 24. im moralischen Sinne gebraucht, und es ist dabei nicht etwa bloß an derbe Ausdrücke in seinen bisherigen Reden (Corder.), sondern an die Vergehungen gedacht, welche ihm die Freunde indirect vorwarfen, und eben diese sind auch gemeint unter מְשׁוּגָה (ἀπ. λεγ. von שׁוּג = שָׁגָה, vgl. Meier, Wurzelw.). Da aber diese Ausdrücke, ähnlich wie שָׁגַג und שְׁגָגָה (Levit. 4, 15. 18. Num. 15, 27 f.), namentlich Unwissenheitssünden bezeichnen (Levit. 4, 13. Num. 15, 22.), so giebt er damit zu verstehen, daß er jene Vergehungen, wenn etwa wirklich derselben schuldig, jedenfalls nicht wissentlich und mit Vorbedacht begangen habe. Dann fügt er noch bei: seine Vergehungen bleiben bei ihm, d. h. er allein habe ihre Folgen zu tragen, und diese gehen nicht auf Andere, etwa auf seine Freunde über, so daß sie dadurch befugt werden könnten, ihn hart zu tadeln und zu kränken.

5. 6. Die vorhin gesetzte Bedingung kann aber Job nicht einmal zugeben. Eine Versündigung oder Versündigungen, durch die er sein Leiden verdient haben könnte, muß er geradezu in Abrede stellen; und so erscheint die Härte seiner Freunde gegen ihn nur in einem noch schlimmeren Lichte. אִם ist Bedingungspartikel, V. 5 Vordersatz, V. 6 Nachsatz. Bei תַּגְדִּילוּ ist etwa פִּיכֶם oder בְּפִיכֶם zu ergänzen (vgl. Ezech. 5, 13. Obad. 12), und der Ausdruck bedeutet „übermüthig reden“, mit עַל־ „gegen Einen“, und Job denkt dabei an die falschen Beschuldigungen der Freunde gegen ihn, sofern sie auf ihn den Eindruck lästigen Uebermuthes machten. חֶרְפָּתִי: „meine Schmach“ ist hier die in meiner Sünde bestehende und in Folge derselben auf mir lastende, und er will sagen: wenn ihr eine solche darthun wollt auf mich, d. h. beweisen, daß sie wirklich auf mir laste, und wenn ihr mein jetziges Leiden als Beweisgrund dafür gebrauchen wollt, so wisset, daß das vergeblich ist, daß Gott nach menschlicher Beurtheilung mir Unrecht thut, indem er mich straft, ohne daß ich in entsprechender Weise gesündigt. Ungerechte Behandlung bezeichnet עִוְּתָנִי (er hat mich gekrümmt), und es wird hier nur kühn auf die Person übergetragen, was sonst von der Rechtssache gesagt wird; „das Recht krümmen und beugen“ ist sonst s. v. a. ungerecht richten und entscheiden. Job will aber durch diesen Ausdruck Gott nicht etwa eines förmlichen Unrechtes beschuldigen, sondern nur sagen, daß Er gegenwärtig sein Schicksal nicht übereinstimmend mache mit seiner Sittlichkeit. מְצוּד ist das Jägernetz, und er sagt: wie ein schuldloses Thier unversehens durch das Jägernetz gefangen werde, aus dem es sich nicht mehr herauswickeln könne, so habe Gott auch ihn auf einmal mit einem Netz des Leidens umstrickt, bei welchem jeder Rettungsversuch vergeblich sei.

7. Sieh' über Unrecht klag' ich, und werd' nicht erhört,
Ich ruf' um Hülf', und finde nirgends Recht.
8. Ummauert hat er meinen Weg, ich kann nicht weiter;
Und Dunkel legt er mir auf meine Pfade.
9. Mein Ehrenkleid hat er mir ausgezogen,
Genommen mir die Krone meines Hauptes.
10. Ringsum zerstört er mich, und ich muß gehen,
Er reißt gleich einem Baume meine Hoffnung aus.

7. Die vorhin wieder begonnene Beschreibung seiner Leiden setzt Job fort bis V. 20. Zuerst beschreibt er seinen Zustand, sofern er unmittelbar göttliches Verhängniß ist, bis V. 12, und dann, sofern er durch das schonungslose Benehmen der Menschen gegen ihn noch erschwert wird, bis V. 20. Zunächst wird das vorige עִוְּתָנִי als Gewaltthat bezeichnet, bei welcher nicht auf Recht und Verdienst gesehen, und gegen welche durch keine Klage etwas ausgerichtet werde. מִשְׁפָּט ist von Recht und Gerechtigkeit, nicht etwa vom Gericht zu verstehen. Die Behandlung nämlich, die Job erfährt, ist von menschlichem Standpunkt aus beurtheilt in sofern ein Unrecht, als er dieselbe nicht verdient hat.

8. Das Ummauern des Wegs ist bildliche Bezeichnung des Unglücks, welches dadurch mit einem Gefängniß verglichen wird; und bei לֹא אֶעֱבוֹר (ich kann nicht überschreiten) ist die Mauer (גְּדֵרָה aus גָּדַר) als Object zu ergänzen; dieselbe ist also eine unübersteigliche, mithin das Unglück ein unentfliehbares, in welchem er nothwendig untergehen muß. Diesen Gedanken steigert noch der zweite Halbvers. Job ist überdieß auch von dichter Finsterniß umgeben, und würde daher einen Ausweg aus jener Ummauerung nicht einmal sehen und finden, wenn wirklich ein solcher vorhanden wäre. Zugleich wird durch Finsterniß, die überhaupt auch Bild des Unglücks ist, hier noch das Unbegreifliche in Job's Schicksal angedeutet, sofern er über dessen Ursachen ganz im Dunkeln ist. Subject bei גָּדַר und יָשִׂים ist Gott.

9. Jetzt vergleicht er sein Schicksal mit dem eines Königs, welchem auf einmal Krone und Reich entrissen worden. עֲטָרָה ist wie 2 Sam. 12, 30. Ezech. 21, 31. die Krone als königliches Insigne. Ein solches ist daher ohne Zweifel wegen des Parallelismus auch כָּבוֹד, was öfters zur bildlichen Bezeichnung der königlichen Würde und Majestät gebraucht wird; wegen הִפְשִׁית (ausziehen) ist wohl ein königliches Oberkleid darunter gemeint, wie etwa der Purpurmantel (1 Makk. 6, 15. 10, 20. 26. 14, 44.) oder was früher statt dessen üblich war. Daß Job wirklich König gewesen sei, folgt nicht aus unserer Stelle, weil sie vergleichungsweise verstanden werden kann, und, von Anderem abgesehen, schon nach 29, 25. auch so verstanden werden muß.

10. Noch vergleicht er sich mit einem Gebäude, das auf einmal zerstört, und seine Hoffnung mit einem Baume, der sammt den Wurzeln ausgerottet wird. Erstere Vergleichung liegt in dem יִתְּצֵנִי, sofern נָתַץ eigentlich das

11. Und seinen Zorn entflammt er gegen mich,
Und achtet mich wie seinen Feind.
12. All seine Schaaren ziehen aus,
Und bahnen gegen mich den Weg,
Und lagern sich rings um mein Zelt.
13. Selbst meine Brüder hat er mir entfremdet,
Und die Vertrauten sind von mir gewichen.
14. Verschwunden sind mir meine Nächsten,
Und die Bekannten haben mich vergessen.

Niederreißen und Zerstören von Gebäuden bezeichnet (z. B. Levit. 14, 45. Richt. 8, 9. 17. Jes. 22, 10.). Mit וָאֵלַךְ fällt er dann gleich wieder aus dem Bilde, und das Weggehen ist wie 7, 9. 10, 21. 14, 20. ein Weggehen ohne Rückkehr, also das Gehen in den Scheol. Seine Hoffnung ist hier die auf irdisches Leben und irdisches Glück gerichtete, also auf das, was die Freunde ihm bedingungsweise verheißen hatten. Diese Hoffnung gleicht einem mit den Wurzeln ausgerissenen Baume, nicht etwa einem umgehauenen, dessen Wurzeln noch neue Schossen treiben könnten.

11. 12. Endlich vergleicht er wieder wie schon 7, 20. 13, 24. 16, 9. sein Schicksal mit dem eines Mannes, der als Feind Gottes von Gott selbst verfolgt wird. Wie ein geordnetes Kriegsheer ziehen seine Leiden, von Gott gesendet, gegen ihn her, und lagern sich um ihn, wie um eine zu erstürmende Stadt, so daß sein baldiger Untergang unvermeidlich ist. וַיַּחַר ist Fut. Hiph.: er zündet an, läßt brennen 2c. Das Achten wie einen Widersacher hat hier das Behandeln wie einen solchen zur Folge, oder schließt es schon in sich. Der Plur. (צָרָיו) ist nur der Vergleichung wegen gebraucht: er behandelt mich, wie er überhaupt seine Widersacher behandelt. גְּדוּדָיו (seine Schaaren) sind die Leiden Job's; sie werden hier als dienstbare Vollstrecker des göttlichen Willens vorgestellt, die als sein Kriegsheer auf seinen Befehl gegen Job ausziehen. „Sie werfen ihren Weg auf gegen ihn", dieß ist hier vom Aufwerfen eines Walles gemeint zum Behufe der Erstürmung, und סָבִיב drückt das Allseitige des feindlichen Angriffes aus. „Mein Zelt" ist nur zur localen Veranschaulichung gewählt, und gedacht ist dabei eben an Job selbst, als den Bewohner des Zeltes.

13. 14. Dieses von Gott gesendete Leiden wird noch vergrößert durch harte Menschen, namentlich durch treulose Freunde. Subject bei הִרְחִיק ist wieder Gott, er hat dem Job entfernt, entfremdet seine Brüder; unter diesen sind aber nicht gerade Brüder in eigentlichem Sinne (Sanct.) gemeint, sondern nahe Verwandte überhaupt, die unter den jetzigen Umständen Bruderstelle bei ihm vertreten sollten. Ob auch die anwesenden Freunde Job's mitgemeint seien, die er schon 6, 15. אַחַי genannt hat, läßt sich fragen; schwerlich ist es jedoch der Fall, weil für sie der gleich folgende Ausdruck: „Bekannte, Vertraute" bezeichnender ist. Das Entfremden ist aber nicht ein zwingendes, so

15. Selbst meines Hauses Knecht' und meine Mägde achten mich wie fremd,
Ein Fremdling bin in ihren Augen ich geworden.
16. Ich rufe meinem Knecht und er erwiedert nicht,
Mit meinem Munde muß ich zu ihm flehen.
17. Mein Athem ist entfremdet meinem Weibe,
Und flehen muß ich zu den Söhnen meines Leibes.

daß die Entfremdeten nun kein Tadel treffen könnte, sondern besteht nur in der Verhängung eines Schicksals über Job, in Folge dessen sie sich eben von ihm abwandten, zum Zeichen, daß ihre Freundschaft und Treue gegen ihn nie eine zuverlässige gewesen. יְדְעִים (die Einen kennen und die er kennt) sind überhaupt die Bekannten. זָרוּ מִמֶּנִּי heißt nicht: „sie sind mir fremd (זָרִים) geworden“ (Hirzel), denn in diesem Falle wäre זוּר mit ל construirt (vgl. מוּזָר—לְאֶחָי Ps. 69, 9.), sondern: sie sind zurückgewichen von mir, sie wollen mich nicht mehr kennen (זָרוּ = סָרוּ). קְרוֹבִים (die Nahen) entspricht dem vorigen אַחִים, und bedeutet, wie sonst öfters, nahe Verwandte; sie haben aufgehört, nämlich solche für mich zu sein, es gibt für mich keine solche mehr. In gleicher Weise entspricht מְיֻדָּעִים dem vorigen יֹדְעִים, und bezeichnet ebenfalls Bekannte, Vertraute; sie haben ihn vergessen, d. h. sie wollen nichts mehr von ihm wissen.

15. Auch seine Hausgenossen, die ihm sonst in allweg zu Diensten stunden, verachten ihn bereits. גָּרֵי הַבַּיִת sind nach Exod. 3, 22. solche, die im nämlichen Hause mit Jemand wohnen ohne zu seiner Familie zu gehören, und hier wegen des folgenden אַמְהֹתַי ohne Zweifel in's Haus aufgenommene Diener, Knechte (Vulg.: inquilini domus meæ). Sie achten ihn wie einen Fremden, d. h. sie betragen sich gegen ihn, als ob das wirkliche Verhältniß umgekehrt, als ob sie die ursprünglichen Besitzer des Hauses und er ein aus Güte aufgenommener Fremdling sei.

16. Dieser Vers gibt nur noch beispielsweise an, in welchem Grade das vorhin Gesagte der Fall sei. Seine Untergebenen achten sogar nicht auf seine Befehle, daß er höchstens nur noch durch flehende Bitten etwas ausrichten kann. חָנַן im Hitp. heißt: um Gnade anflehen; das muß er jetzt bei ihnen thun, statt zu befehlen. בְּמוֹ פִּי ist hier der Gegensatz zum Gebieten durch bloßen Wink (Hirzel); statt daß dieses früher schon genügte, genügen jetzt ausdrückliche Worte nicht mehr, sie müssen in flehenden Bitten bestehen, wenn sie etwas ausrichten sollen.

17. Steigerung des Vorigen. Sogar seine Frau und Kinder verabscheuen ihn. רוּחַ ist hier der Athem, der bei der Elephantiasis einen unerträglich üblen Geruch hatte, und an diesen ist bei זָרָה gedacht, was man theils von זוּר, fremd, entfremdet sein (Targ., Syr., Schult.), theils passender von זִיר (= ذَفِرَ), eckelhaft sein, ableitet (Umbr., Hirzel), wovon auch זָרָא, Eckel (Num. 11, 20.) gebildet ist. Er sagt also: sein Athem sei so lästig,

18. Selbst Kinder auch verachten mich,
Und spotten, wenn ich mich erhebe.
19. Ein Abscheu bin ich allen meinen Engvertrauten,
Und die ich liebte, sind nun gegen mich gewendet.

daß sich selbst diejenigen von ihm wegwenden, welche die erste Verpflichtung hätten, bei ihm auszuhalten und seiner zu pflegen. חַנֹּתִי ist nach der masorethischen Accentuation entweder eine seltene Infinitivform von חָנַן = حنّ in der Bedeutung: klagen, seufzen (Gusset, cf. Schult., Eichh., Hirzel) oder Substantiv von הִתְחַנֵּן und חַנֹּתִי anomal für חַנּוֹתַי (Gesen., Umbr.): meine flehenden Bitten. Abgesehen aber vom Accente, der ja doch nicht ursprünglich, ließe es sich am einfachsten als Präterit. Kal fassen in der Bedeutung: bitten, flehen, wie es schon das Targum und die Vulgata nehmen. Er will dann sagen: selbst die Kinder, die ihm zu jedem Dienste bereit sein sollten, müsse er bitten und anflehen, wenn er etwas von ihnen wünsche. Hier entsteht aber noch die Frage, wer die בְּנֵי בִטְנִי seien, da die Kinder Job's dem Prolog zufolge alle umgekommen sind. Die LXX übersetzen geradezu: *υἱοὺς παλλακίδων*, und viele Ausleger folgen ihnen (Nicet., Lyr., Pineda, Sanct.), allein die einschlägigen Stellen des Prologs lassen den Gedanken an Nebenfrauen und Kinder von ihnen nicht zu. Andere nehmen בִּטְנִי wie 3, 10. und denken an Brüder oder Geschwister Job's (Umbr., Justi), allein an die Erwähnung der Frau schließt sich weit natürlicher die der Kinder an (Hirzel). Eben dieses spricht auch dagegen, daß an Enkel oder Urenkel gedacht sei (Philipp., Thom., Ew.), in welchem Falle auch בִּטְנִי in keiner Weise gut passen würde. Am besten wird es daher wohl sein, die Stelle gleichnißweise aufzufassen, so daß der Sinn entsteht: ich bin wie Einer, der seine eigene Kinder um das anflehen muß, was sie ihm schuldig sind; statt dessen bezeichnet er sich im Affect der Rede geradezu als einen solchen.

18. עֲוִילִים übersetzt die Vulgata mit Stulti und verwechselt also das Wort mit אֱוִילִים. Oben 16, 11. hat עֲוִיל die Bedeutung „Ungerechter", und so nimmt es auch hier der Syrer, dem der Araber folgt; unten dagegen (21, 11.) hat es die Bedeutung „Kinder", und so nimmt es hier auch das Targum. Job klagt also entweder darüber, daß er von ungerechten, frevelhaften Menschen verspottet werde, oder darüber, daß er selbst von kleinen Kindern verspottet werde, denn solche wären unter עֲוִילִים (eigentlich Säuglinge) gemeint. Letzteres, nämlich Kinderspott scheint als weitere Steigerung und Schluß des Bisherigen besser zu passen. Bei אָקוּמָה ist dann אִם zu ergänzen und das Aufstehen als ein bloß versuchtes, beabsichtigtes zu denken, wozu die Kräfte fehlen. Durch solches eben wird er den Kindern zum Gespött. דִּבֶּר mit בְּ, eigentlich „anreden", steht hier im schlimmen Sinne: spöttisch anreden, spotten (Hirzel).

19. In einem allgemeinen Satze reassumirt er jetzt noch, was er V. 16—18 speciell ausgeführt hat und sagt: es sei Niemand mehr zu finden, der ihn

13.

20. An meiner Haut und meinem Fleisch klebt mein Gebein,
Und ich bin nur mit meiner Zähne Haut entronnen.
21. Erbarmt, erbarmt euch mein, ihr meine Freunde,
Denn Gottes Hand hat mich getroffen.

nicht verabscheue und verfolge; selbst jene, denen er am meisten Vertrauen und Liebe geschenkt, machen keine Ausnahme. סוֹד für יְסוֹד von יָסַד ist hier Vertraulichkeit, Freundschaft, und מְתֵי סוֹדִי sind meine vertrautesten Freunde; darunter meint er aber sicher nicht bloß die Freunde, die vor ihm stehen, sondern seine vertrauten Freunde überhaupt. זֶה ist collectiv gebraucht wie 1 Sam. 29, 3. und dabei אֲשֶׁר zu ergänzen; die, welche ich liebte, sind aber die nämlichen, wie die Vertrauten im ersten Halbvers. בִּי drückt wieder wie V. 18 die feindliche Beziehung aus: sie kehren, wenden sich gegen mich.

20. Endlich hebt er noch einmal den Grund hervor, der solches bewirkt: es ist seine unverschuldete Krankheit. Das Kleben der Gebeine an Haut und Fleisch (vgl. Ps. 102, 6.), wofür auch umgekehrt gesagt wird: die Haut klebt an dem Gebein (Klagl. 4, 8.), soll nur einen Zustand bezeichnen, wo die Gebeine überall bemerkbar sind und gleichsam hervorstechen, also den höchsten Grad der Abgezehrtheit. Im zweiten Halbvers nehmen die Ausleger עוֹר wie im ersten in der Bedeutung: Haut, und verstehen unter Haut der Zähne häufig das Zahnfleisch, auch den Schmelz der Zähne (cf. Schult.), meistens aber nach dem Vorgang der Vulgata die Lippen (et derelicta sunt tantummodo labia circa dentes meos). Stickel dagegen meint, Haut der Zähne sei entweder so viel Haut als die Zähne haben, d. h. keine, und Job wolle sagen: er sei aller Haut verlustig geworden; oder עוֹר sei „der Infinitiv Kal von עָרַר, welcher sich noch Jes. 32, 11. mit He parag. finde", und bedeute: bloß, nackt sein, und somit der Sinn: „ich bin davon gekommen mit entblößten Zähnen", was Folge der Elephantiasis sein könne, sofern die Lippen wegen starken Aufschwellens oder Zusammenschrumpfens die Zähne unbedeckt hervorstehen lassen. Allein das Eine wie das Andere scheint etwas gesucht, und unter Haut der Zähne am ehesten das Zahnfleisch oder die Lippen gemeint zu sein. Mit diesen bloß entrinnen ist dann etwa sprüchwörtlich s. v. a. in einem Unfall nur nicht ganz umkommen, aus demselben bloß noch irgend einen heilen Theil davontragen. Daß der Ausdruck einen sprüchwörtlichen Charakter habe, scheint daraus hervorzugehen, daß sich im Arabischen etwas ähnliche Sprüchwörter finden (cf. Schult.).

21. Die bisherige Beschreibung ist im höchsten Grade geeignet, Mitleid zu erregen und eine Aufforderung dazu durch dieselbe auf's beste vorbereitet. Job spricht daher jetzt diese Aufforderung wirklich aus und gibt ihr durch die Wiederholung des ersten Wortes und die ausdrückliche Setzung des אַתֶּם den größten Nachdruck. Wenn die Freunde auf seine Versicherungen und Beweisgründe nicht achten wollen, so mögen sie wenigstens aus Mitleid mit seinem jammervollen Zustande seine Leiden nicht durch ungerechte Vorwürfe noch vergrößern. אַתֶּם übersetzt Hieronymus dem Sinne nach ganz richtig mit saltem

22. Warum verfolgt ihr mich wie Gott,
Und könnt nicht satt an meinem Fleisch bekommen?

23. O daß doch aufgeschrieben würden meine Worte,
Daß in ein Buch sie eingezeichnet würden;

24. Daß sie mit Eisengriffel und mit Blei
Auf ewig in den Fels gegraben würden.

vos, denn es bildet den Gegensatz zu den übrigen Menschen, mit denen Job noch in Berührung kommt. נָגַע (berühren, treffen, schlagen) ist hier mit Rücksicht auf Job's Krankheit gewählt, sofern נָגַע und נֶגַע gern zur Bezeichnung des Aussatzes, als einer von Gott verhängten Plage, gebraucht werden.

22. An die vorige Aufforderung knüpft sich unwillkürlich ein Tadel über das bisherige Benehmen der Freunde. Das כְּמוֹ אֵל hat einigen Auslegern in seiner eigentlichen und nächsten Bedeutung zu hart geschienen; sie haben daher אֵל für אֵלֶּה genommen (cf. Munst., Schult.) oder in אַיִל geändert (Reiske). Allein der Vergleichungspunkt ist hier nur das Verfolgen ohne vorausgegangene nachweisbare Schuld; auf Seite Gottes begründet dieß keinen eigentlichen Tadel, weil Job schon gesagt hat, daß Gott deßhalb nicht ungerecht handle und für sein Verfahren geheime Gründe haben könne. Auf Seite der Freunde aber ist das nämliche Betragen gegen Job eine große Ungerechtigkeit, weil ihnen Job seine Unschuld und die Grundlosigkeit ihrer Vorwürfe schon lang dargethan hat. Der Ausdruck: „warum werdet ihr nicht satt an meinem Fleische", erklärt sich daraus, daß im Aramäischen und Arabischen falsche Anklagen und Verläumdungen eines Andern durch die bildliche Redeweise bezeichnet werden: das Fleisch desselben fressen (vgl. Ps. 27, 2. Dan. 3, 8. u. Schult.).

23. 24. Job vermag sich jedoch der Hoffnung nicht hinzugeben, daß die Freunde wirklich Mitleid gegen ihn beweisen und seine Unschuld anerkennen werden. Deßwegen spricht er jetzt den Wunsch aus, daß seine Betheurungen hinsichtlich seines unschuldigen Leidens so aufgeschrieben werden möchten, daß sie noch zur Kenntniß der spätesten Nachwelt gelangen könnten; denn er ist überzeugt, daß seine Unschuld noch an den Tag kommen und dadurch dann seine Behauptung bestätigt und die der Freunde widerlegt werden wird. Aus diesem Zusammenhang unserer Stelle mit dem Vorausgehenden ergiebt sich von selbst, daß Job nicht gerade nur die Worte, die er jetzt aussprechen will (V. 25—27), aufgezeichnet wünsche (Schult., Patritii de interpret. sacr. script. Romæ 1844. II. 238.), denn diese enthalten nicht nur die feste Ueberzeugung, aus der solcher Wunsch hervorgegangen, sondern überhaupt das, womit er sich seinen Freunden gegenüber rechtfertigt. אֵפוֹ dient zur Verstärkung des Wunsches, wie sonst (9, 24. 17, 15.) der Frage. Vers 23 wünscht zunächst nur ein Aufschreiben überhaupt, denn auch חָקַק wird vom Zeichnen mit Farbe gebraucht (Ezech. 23, 14.), ohne daß ein Eingraben Statt findet. יֻחָקוּ ist übrigens chaldaisirendes Hophal, wie יֻכַּתּוּ (4, 20.), nur daß die

25. Ich weiß es ja, daß mein Erlöser lebt,
Und daß zuletzt er auf dem Staube stehen wird.

Verdopplung der Geminata unterblieben ist (Ew. Lehrb. § 193. c. 1.); בַּסֵּפֶר ist versetzt und hinter das Verbum gehörig zu denken. Vers 24 wünscht aber dann ein dauerhaftes Aufschreiben nicht bloß in ein Buch, sondern in Stein. חָצַב bezeichnet das Eingraben in harte Gegenstände. עֹפֶרֶת (Blei) sehen Einige wie בַּרְזֶל als Genit. zu עֵט an (Merc., Drus.), so daß ein Griffel von Blei gemeint wäre; allein was ein solcher neben einem eisernen und beim Eingraben einer Schrift in Stein ausrichten soll, ist nicht einzusehen. Andere denken daher an bleierne Platten, in welche man, wie in Steine, Schriften eingrub (Vulg., Pined., Tirin. al.); dagegen ist aber בַּצּוּר, wonach die Schrift eben in Stein eingegraben werden soll. Am meisten spricht dafür, daß eine Schrift gemeint sei, wo die Buchstaben mit Eisengriffel in harten Stein gegraben und dann die Vertiefungen mit geschmolzenem Blei ausgefüllt wurden (Jarchi, Sa, Schult., Hirzel). Bei צוּר denken Einige an steinerne Platten, Andere an steinerne Säulen, Andere an wirkliche Felsen; ohne Zweifel ist aber die Sache eben so unbestimmt zu denken als sie ausgedrückt ist; die Dauerhaftigkeit ist Hauptsache, das Uebrige gleichgültig, darum wird jene durch לָעַד (für die Ewigkeit) noch besonders hervorgehoben. Die LXX übersetzen zwar לָעַד mit: εἰς μαρτύριον (לְעֵד), aber offenbar weniger passend für den Zusammenhang. Die Vulgata hat dafür celte, denn dieses ist als ursprünglich anzusehen, wenngleich die Glossa interlin. und manche sonst geschätzte Handschriften certe haben; aber celte ist nicht als Uebersetzung von לָעַד anzusehen, sondern dieses ließ Hieronymus aus, als sich von selbst verstehend, und nannte dafür ein anderes Werkzeug zum Eingraben der Schrift in Steine (cf. Pineda), denn ein solches ist celte, das altnordische Celt.

25. Die Verse 25—27 enthalten eine der wichtigsten und vielbesprochensten Stellen des Buches, die auch sehr verschiedenartige Deutungen und Beziehungen erfahren hat. Was zwar den Zusammenhang überhaupt betrifft, so wird sie fast allgemein als Ausdruck jener Ueberzeugung Job's angesehen, welche dem vorhin ausgesprochenen Wunsche zu Grunde liegt und dahin geht, daß seine Unschuld noch an den Tag kommen werde. In Bezug auf den nähern Sinn aber theilen sich die Ausleger gleich von vornherein in zwei Klassen; die Einen nämlich finden die Hoffnung einer Auferstehung des Leibes in der Stelle ausgesprochen, wobei dann auch Job's Unschuld an's Licht kommen werde; die Andern aber glauben, Job rede von einer Offenbarung seiner Unschuld noch während seines Erdenlebens, etwa durch Wiedererlangung seines frühern Glückes, oder durch irgend eine wunderbare Machtäußerung Gottes, ähnlich jener in der Auferweckung der Todten, oder von einer nicht näher zu bestimmenden Rechtfertigung nach seinem Tode.

Die Deutung auf die Auferstehung des Leibes findet sich in den wichtigsten alten Uebersetzungen und bei den angesehensten Kirchenvätern; Hierony-

mus z. B. sagt nach seiner Weise sehr nachdrücklich: Job — resurrectionem corporum sic prophetat, ut nullus de ea manifestius vel cautius scripserit (ad Paulin. ep. LIII. al. CIII. § 8), und an einem andern Orte: Nullus tam aperte post Christum, quam iste ante Christum, de resurrectione loquitur (contr. Joan. Hierosol. § 30). Selbst manche Rabbinen halten diese Deutung für die richtige und von den spätern christlichen Exegeten bis auf die neuere Zeit herab wird sie mit wenig Ausnahmen festgehalten, und unter dem גֹּאֵל meistens zugleich der Messias gedacht. Sehen wir nun, ohne uns zunächst auf eine nähere Prüfung der Vulgata und der ihr widersprechenden neuern Deutungen tiefer einzulassen, die Worte des Textes genauer an, welcher Sinn sich aus ihnen nach dem Zusammenhang am natürlichsten ergebe. — Das וְ, womit V. 25 mit dem Vorausgehenden verbunden wird, kann dem Sinne nach als Causalpartikel oder als Versicherung gefaßt werden; jedenfalls besagt es, daß das nun Folgende den Grund enthalte, warum Job seine Worte auf lange Dauer aufgeschrieben wünsche. יָדַעְתִּי drückt die feste zuversichtliche Ueberzeugung von der Richtigkeit dessen aus, was er sogleich sagen will. Unter dem גֹּאֵל aber gerade den Messias zu denken, wie dieß sehr häufig geschieht, nöthigt oder fordert im Bisherigen nichts. Auch Jehova selbst wird als Retter und Rächer des auserwählten Volkes und einzelner Mitglieder desselben öfters גֹּאֵל genannt (z. B. Jes. 41, 14. 43, 14. 47, 4. Ps. 19, 15.). Job spricht hier nur überhaupt die Ueberzeugung aus, daß mit der Zeit Einer, den er nicht näher bezeichnet, ihn retten und seine Unschuld an's Licht bringen werde; und es liegt wohl am nächsten, unter demselben gerade Gott zu denken, den er ja auch 16, 19. seinen Zeugen im Himmel nannte. Hier drückt aber dann das גֹּאֵל eine weit stärkere Zuversicht auf Hilfe aus, als es dort der Fall war. Denn der Ausdruck ist von der Blutrache hergenommen, und Job will sagen: wie der rechtmäßige Vollzieher der Blutrache nicht ruhe, bis seine Obliegenheit erfüllt sei, so werde auch Gott ihn mit allem Eifer gegen seine Widersacher in Schutz nehmen und das an ihm verübte Unrecht wieder gut machen. חַי (er lebt) ist mit Emphase gesagt, wie in den Ausdrücken: אֵל חַי (Jes. 3, 10. Ps. 42, 3. 84, 3.) und אֱלֹהִים חַיִּים (Deut. 5, 23. 1 Sam. 17, 26. 36.), und in der häufigen Schwurformel: חַי־יְהוָה (so wahr Jehova lebt, z. B. Richt. 8, 19. 1 Sam. 14, 39. 45.) und חַי־אָנִי (so wahr ich lebe, z. B. Num. 14, 21. 28. Jes. 49, 18.), und der Sinn ist: er ist der schlechthin lebende, der nie stirbt, und darum muß auch die Rettung früher oder später nothwendig erfolgen. Die Worte: „zuletzt wird er über dem Staube stehen" erscheinen am natürlichsten als weitere Ausführung des חַי, und der Sinn ist dann: wenn ich auch bereits Staub geworden bin, oder allgemeiner: wenn der Tod auch bereits Alles verschlungen hat und Alles Staub geworden ist, wird Er, gleichsam der Letzte, vom allgemeinen Untergang nicht berührt, über dem Staube stehen; mit andern Worten: er lebt ewig als mein Retter, und meine Hoffnung auf ihn kann daher auch nicht täuschen, so sehr es inzwischen auch den Anschein dazu haben mag. Ueber die Art der gehofften Rettung sagt jedoch dieser noch ziemlich allgemein gehaltene Vers nichts Bestimmtes aus, und es erscheint daher, von hier aus

26. Nach meiner Haut, wenn sie zerstört ist diese,
Werd' ich aus meinem Fleische Gott noch schauen.

gesehen, zunächst als bloße Willkür, wenn man unter derselben die Wiedereinsetzung Job's in seinen frühern Glückszustand denken will; der zweite Halbvers deutet im Gegentheil auf eine Zeit, wo wenigstens Job bereits von der Erde verschwunden ist.

26. Jetzt erst wird etwas näher angegeben, was durch den גֹּאֵל geschehen werde, freilich mit Ausdrücken, die verschiedenartig gedeutet werden. עוֹר (Haut) ist wie 18, 13. s. v. a. Leib, aber אַחַר nicht Adverbium: „nachher" (Patrit. l. c. p. 226.), oder Conjunction: „nachdem" (Gesen. Thesaur.), sondern einfach Präposition, und der Ausdruck „nach meiner Haut" ist s. v. a. nach diesem meinem Leibe. Wie das gemeint sei, wird sogleich gesagt. נִקְּפוּ ist Piel von נָקַף (= نقف zerschlagen, vernichten); das Subject dabei ist unbestimmt und daher die Construction passivisch zu fassen und die Bedingungspartikel ausgelassen, der Sinn also: wenn sie vernichtet haben werden diese, d. h. wenn diese vernichtet sein wird, und זֹאת (diese) bezieht sich auf עוֹרִי in der angegebenen Bedeutung, daher זֹאת statt זֶה. Es werden also die ersten zwei Worte des Verses durch die zwei nachfolgenden näher bestimmt, „nach meiner Haut", durch: „wenn sie vernichtet sein wird", und beides zusammen will sagen: nach der Auflösung und Zerstörung dieses meines Leibes. Das ו bei וּמִבְּשָׂרִי ist das ו des Nachsatzes. מִן übersetzen Viele mit „nach"; und der Ausdruck „nach meinem Fleische" soll heißen: nach dem in meinem Fleische erduldeten Leiden (Vatabl.), oder „nach Verlust meines Fleisches", und dieses wiederum soll bedeuten entweder: nach meinem Tode (cf. Rosenm.), oder: nachdem ich zu einem bloßen Gerippe ohne Fleisch geworden bin (Hirzel). Ersteres sieht jedoch einer eigentlichen Interpolirung ganz gleich, und Letzteres betreffend, läßt sich nicht beweisen, daß מִן in dem Sinne „nach" heißen könne, daß es zugleich eine Zerstörung und Vernichtung des Gegenstandes ausdrücke, von dem an es rechnet. Dem Sinne nach weit richtiger, nur etwas ungenau, übersetzt die Vulgata: in carne mea. Das מִן gibt nämlich den Punkt an, von welchem die Bewegung oder Thätigkeit ausgeht und ihren Anfang nimmt; er sagt also: aus meinem Fleische, d. h. Leibe heraus, s. v. a. in meinem Leibe mich befindend, werde ich aus demselben heraus Gott schauen. Ob ein Schauen mit leiblichen oder geistigen Augen gemeint sei, kann hier kaum mehr gefragt werden, denn was man, im Leibe sich befindend, vom Leibe aus schaut, schaut man wohl nur mit leiblichen Augen. Die Uebersetzung der Vulgata: in carne mea videbo etc. läßt zwar noch die Deutung zu: Non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Dominum (Thom.), aber das מִבְּשָׂרִי des Urtextes widerstrebt augenscheinlich dieser Deutung. Wir brauchen uns daher nicht weiter in die Frage einzulassen, ob die auferstandenen Heiligen in ihrem Verklärungszustande mit leiblichen Augen Gott schauen. Die gewöhnlich verneinende Antwort der Theologen (cf. Thom. summ. p. I.

27. Ihn werd' ich schauen mir zur Freude,
Mit meinen Augen schauen, und nicht als ein Andrer,
Es schwinden meine Nieren mir im Innern.

q. 12. 3, 3. — Sanct. ad h. l.) scheint das Leibliche zu sehr für sich in's Auge zu fassen und zu wenig auf seine Verbindung mit dem Geist als dessen Organ und auf seinen Verklärungszustand zu achten. — Der Sinn unseres Verses ist sonach der: Nach Vernichtung dieses meines elenden Leibes werde ich doch mit diesem Leibe Gott schauen. Dieses hat natürlich die Wiederherstellung des Leibes nach seiner Vernichtung zur Voraussetzung, und involvirt somit die Auferstehung des Leibes. — Und nun ist zugleich deutlich, an was bei jenem אַחֲרוֹן עַל־עָפָר יָקוּם im vorigen Verse eigentlich gedacht sei, nämlich an die Auferweckung der Todten, und es ist somit die scheinbar „ganz falsche" (Umbr.) Uebersetzung des Hieronymus (et in novissimo die de terra surrecturus sum) in der That vollkommen richtig, allerdings nicht dem Worte, aber um so mehr dem Sinne nach. Ebenso drückt das: et rursum circumdabor pelle mea des Hieronymus den Sinn unseres Textes ganz richtig aus, so sehr es auch vom Wortlaut desselben abzuweichen scheint.

27. Die letzten Worte des vorigen Verses werden noch weiter ausgeführt. אֲשֶׁר bezieht sich auf אֱלוֹהַּ, und לִי bei אֶחֱזֶה ist emphatischer Dat. commod. und das erste Versglied drückt Job's Freude über das vorhin Gesagte aus. וְלֹא זָר wird theils als Gegensatz zu אֲנִי, theils als Gegensatz zu אֱלוֹהַּ genommen und demgemäß übersetzt, entweder: (ich werde ihn sehen) „und nicht ein Anderer" (Menoch., Marian.), oder: (ich ꝛc.) „und nicht eines Andern sc. Augen" (cf, Poli synops.), oder: (ich ꝛc.) „und nicht etwas anderes als ich" (cf. Schult.), oder: (ich werde ihn sehen) „jedoch nicht als Gegner" (Bold., Umbr.). Die Worte an sich können wirklich diese Bedeutungen haben, nur gegen die letztgenannte läßt sich bemerken, daß die Bedeutung „Gegner" für זָר nicht sicher erweislich ist, denn auch an Stellen wie Jes. 29, 5. Ps. 54, 5. ist die Bedeutung „Fremde" für זָרִים vollkommen ausreichend. Es kann daher nur der Zusammenhang die richtige Auffassung lehren. Dem vorigen Vers zufolge legt Job das größte Gewicht darauf, daß er mit seinem gegenwärtigen, bereits übel zugerichteten und durch den Tod noch ganz zu zerstörenden Leibe Gott schauen werde; darauf deutet auch hier das mit Nachdruck gebrauchte אֲנִי und לִי und עֵינַי. Demgemäß wäre hier der Beisatz „und nicht ein Anderer" oder „und nicht eines Anderen" u. dgl. nicht nur überflüssig, sondern sogar widerlich. Fortsetzung des bisherigen Gedankens und schärfere Ausprägung desselben sind die Worte aber, wenn man sie übersetzt: „und nicht als ein Anderer", d. h. ich werde ihn sehen und zwar nicht als eine in leiblicher Hinsicht etwa andere Person, als ich jetzt bin. So versteht den Ausdruck schon Gregor M., und widerlegt damit den Irrthum des Eutychius von Constantinopel und seiner Anhänger, daß der Leib der Auferstandenen feiner sei als die Luft und für den Tastsinn und selbst den Gesichtssinn nicht wahrnehmbar. Er sagt: Si enim — post resurrectionem corpus

palpabile non erit, sed invisibilis corporis subtilitas caro vocabitur, quamvis substantia carnis non sit, profecto alius est qui moritur et alius qui resurgit. Et resurrectio vera non erit. Nec enim recte resurrectio dici potest, ubi non resurgit, quod cecidit. — Nos autem, beati Job fidem sequentes et Redemtoris nostri post resurrectionem corpus palpabile veraciter credentes, fatemur carnem nostram post resurrectionem futuram et eamdem et diversam: eamdem per naturam, diversam per gloriam; eamdem per veritatem, diversam per potentiam (Moral. XIV. 71. 77.). Den zweiten Halbvers sehen Einige als Ausdruck des Leidens, Andere als Ausdruck der Freude, Andere als Ausdruck der Hoffnung und Sehnsucht an. Letzteres paßt am besten zum Zusammenhang und hat am meisten den Sprachgebrauch für sich (vgl. Ps. 84, 3. 119, 82.); er sehnt sich gleichsam zu Tod nach der Zeit, wo die ausgesprochene Hoffnung in Erfüllung gehen muß. Daß die Vulgata, obwohl vom Worte des Textes abweichend, dennoch den Sinn desselben richtig ausdrücke mit: reposita est haec spes mea in sinu meo, ist demnach ohne weitere Bemerkung deutlich.

Sofort erscheint die kirchliche Deutung unserer Stelle mit den Textesworten an sich nicht nur vereinbar, sondern ihnen sogar ganz angemessen; und man begreift, wie Corderius sagen konnte: Testimonium hoc de resurrectione corporum adeo illustre, apertum, efficax et Patrum laudibus celebratum est, ut mirum plane sit, ab expositore ullo in alium sensum potuisse detorqueri, und daß dem hl. Hieronymus Unrecht geschieht, wenn ihm wegen der Uebersetzung dieser Stelle schlechte Absicht, unerhörter Leichtsinn, dogmatische Partheisucht und arglistige unverschämte Textesverdrehung vorgeworfen wird (Stickel, in Jobi locum celeberrimum cap. 19, 25—27. de Goele commentatio etc. p. 54.).

Die Hauptfrage ist jetzt nur noch, ob nicht der Zusammenhang und sonstige Inhalt des Buches der gegebenen, durch die Textesworte nahegelegten Deutung unserer Stelle entgegen stehe. Und dieses eben ist es, was die Gegner der kirchlichen Deutung behaupten und worauf sie den Hauptnachdruck legen. „Der nächste Zusammenhang, die formelle Anlage des Gedichtes und die religiös-philosophische Doctrin des Buches", sagen sie, sei gegen diese Deutung und keine Ansicht könne verwerflicher sein, als sie (Hirzel). Allein was den „nächsten Zusammenhang" betrifft, so paßt die Stelle nach unserer Deutung ganz gut in denselben. Job wünscht, daß seine Unschuldsbetheurungen für die Folgezeit aufgeschrieben werden möchten, weil er überzeugt ist, daß sie wahr sind, und mit dieser Ueberzeugung zugleich die andere sich verbindet, daß Gott vermöge seiner Gerechtigkeit seine Unschuld noch öffentlich an's Licht bringen und vergelten werde, wenn auch erst bei der Auferstehung der Todten; inzwischen möchte er aber bei den Lebenden auf Erden nicht als ein überwiesener Frevler gelten, und wünscht eben deßhalb jene Aufschreibung. Dieselbe göttliche Gerechtigkeit aber, auf die er vertraut, sollte auch die Freunde von ihrem ungerechten Betragen gegen ihn abhalten. Der nächste Zusammenhang ist also nicht gegen unsere Auslegung. — Eben so wenig auch die „formelle Anlage" des Buches. Man meint nämlich nach der sonst beobachte-

ten Wechselbeziehung der Reden Job's und seiner Freunde, wie die Natur eines Dialogs solche auch mit sich bringe, müßte in den Reden der Freunde oder doch in den Schlußreden Jehova's „irgend eine Rückbeziehung auf die von Job ausgesprochene Hoffnung einer Fortdauer jenseits des Grabes" sich finden, was aber nicht der Fall sei (Hirzel). Allein die Freunde sehen Job's jetzige Rede ungefähr eben so an, wie die 16, 16 ff. ausgesprochene Betheurung, nämlich als unwahre und verwerfliche Behauptung seiner Unschuld, und begreifen bei ihrem einseitigen Festhalten an dem Satze, daß jedes Leiden schlechthin Sündenstrafe sei, Job's Worte gar nicht einmal nach ihrem wahren Sinne. Sie gehen daher auch wie bei jener früheren Betheurung nur in soweit darauf ein, daß sie nach gewohnter Weise Gottes Gerechtigkeit und in Folge dessen Job's Sündhaftigkeit behaupten, weil er ohne solche nicht gestraft würde. Die Reden Jehova's aber haben gar nicht den Zweck, auf Job's Behauptungen speciell einzugehen, sondern ihm nur zu zeigen und fühlbar zu machen, daß er zu einem Urtheile über Gottes Plane und Rathschlüsse bei der Weltregierung schlechthin unbefugt und unfähig sei. — „Die religiös-philosophische Doctrin des Buches" endlich scheint ebenfalls die gegebene Deutung nicht umzustoßen. Man sagt zwar: das Schattenleben des Scheol sei nach 14, 10—12. die „ewige Bestimmung des Menschen", und „das ganze Räsonnement Hiob's ruhe auf jenem Grundgedanken, daß allein auf Erden der Mensch den Lohn seiner Thaten empfangen könne" (Hirzel); überdieß werde durch 14, 12. („der Mensch liegt und steht nicht auf; bis kein Himmel mehr ist, erwachen sie nicht 2c.") jeder Gedanke an eine Wiederbelebung des irdischen Körpers und Wiederkehr Job's auf die Erde gänzlich abgeschnitten (Stickel). Allein was zunächst das Letzte betrifft, so wird die Deutung unserer Stelle auf eine irdische Hoffnung durch andere Stellen des Buches eben so gut abgeschnitten. Job sagt ja auch, seine Tage gehen ihm zu Ende ohne Hoffnung (7, 6.), wenn er hoffen wolle, sei der Scheol sein Haus, und zu den Riegeln desselben sinke seine Hoffnung hinab (17, 13. 16.), und er wisse, daß Gott ihn nicht für rein erklären werde (9, 28.). Er spricht also jedenfalls, nachdem er durchaus keine Hoffnung mehr zu haben wiederholt versichert hat, doch wieder eine solche aus, und der Widerspruch bleibt, man mag dieselbe auf das diesseitige oder auf das jenseitige Leben beziehen. In sofern hat daher keine der beiden Erklärungen einen Vorzug vor der andern. Jetzt fragt sich nur, wie der Widerspruch sich löse. Und die Lösung liegt augenscheinlich darin, daß Job, im Gefühle seines unverschuldeten Leidens und gedrängt durch die Vorwürfe der Freunde, seine Hoffnungslosigkeit nicht länger zu ertragen vermag, und wieder Hoffnung zu fassen sich schlechthin genöthigt fühlt. Auf das diesseitige Leben kann er aber dieselbe nicht wohl richten; denn davon hält ihn, abgesehen von den angeführten Aeußerungen, die Erfahrung zurück, indem sein Zustand bereits so schlimm ist, daß er für diese Erde schlechthin nichts mehr zu hoffen hat. In Betreff des künftigen Lebens hat er allerdings die herrschende Ansicht seiner Zeit vom Zustand der Hingeschiedenen im Ganzen zur seinigen gemacht; allein dieß war doch nur eine Meinung, mit der es sich auch anders verhalten konnte, und daß es

28. Wenn ihr nun sagt: wie wollen wir doch ihn verfolgen,
Und schon gefunden sei an mir der Grund der Sache;

sich damit anders verhalten müsse, findet sich Job endlich zu glauben und zu hoffen genöthigt, ungeachtet seiner frühern Aussagen über das Jenseits. So modificiren sich dann seine Aeußerungen über den Aufenthalt im Scheol wie von selbst dahin, daß derselbe doch nicht schlechthin ewig sein könne, und der Wunsch, daß eine Rückkehr aus demselben Statt finden möchte (14, 31 f.), geht in die zuversichtlichste Hoffnung über, welche sofort eben auch zur religiös-philosophischen Doctrin des Buches (wenn man es so nennen will) gehört.

Einwendungen anderer Art gegen unsere Deutung scheinen nicht sehr erheblich zu sein, wie z. B. daß sonst im ganzen Buche „keine Spur vorkomme von der Auferstehung des Fleisches und der Unsterblichkeit mit Vergeltung für Gute und Böse" (Stickel); denn der Verfasser will eben nicht mit Hülfe dieser die Hauptfrage des Buches lösen, sondern nur zeigen, wie der unschuldig Leidende nothwendig zur Annahme einer künftigen Ausgleichung und Vergeltung gedrängt werde, während der rein irdische Vergeltungsbegriff, wie ihn die Freunde vertheidigen, nicht zu derselben führt. Und wenn dazu bemerkt wird, der Verfasser würde nicht gerade das Höchste und Schlagendste, was allein das Räthsel wahrhaft lösen konnte, die jenseitige Ausgleichung, „so nebenbei im Staube des Kampfes haben verfliegen lassen", wenn er von ihr überzeugt gewesen wäre (Stickel); so läßt sich entgegnen, daß er nach dem sonstigen Standpunkt, auf dem er die Redenden sich bewegen läßt, auf diese Ausgleichung fast unmöglich anders, als wie es geschehen ist, hindeuten konnte. Dem unschuldig Leidenden selbst mußte im Zustand der innern Aufgeregtheit das geistige Auge für eine seinem bisherigen Vorstellungskreise fremde Wahrheit, wenn auch nur, wie in einem ekstatischen Augenblicke und vorübergehend, geöffnet, und so auch auf das hingewiesen werden, was ihm allein noch wahre Beruhigung gewähren konnte. Daß aber der Verfasser ihn selbst die neue Wahrheit nicht scharf festhalten und die Freunde sie gar nicht begreifen läßt, ist wohl nur ein Beweis, wie sehr er nach der Natur zu zeichnen versteht. Die gewohnte Vorstellungsweise verdrängt bald wieder die außerordentliche, und der Blick richtet sich wieder auf das jetzige Leben. Doch ist dabei wohl zu beachten, daß von jetzt an Job's Klagen über sein Leiden ihre frühere Heftigkeit verlieren, und schon Sanctius bemerkt im Ganzen nicht unrichtig: **Adde quod ab hoc loco ad finem usque libri aliter se habet Jobus, quam prius. Neque enim luget, aut queritur, quasi aegre ferat torqueri se vehementer, cum tamen non esset levior extrema vexatio, sed tantum est enumeratio malorum, quæ pertulerat, ita tamen, ut in athleta fortissimo nullus appareat languor, nulla desperatio aut mortis desiderium. Confortavit enim et exhilaravit patientis animum spes certa resurrectionis, quam eo oraculo, in quo ab amicis urgebatur angustius, ex divina revelatione conceperat.**

28. 29. Diese zwei Verse machen von dem Ebengesagten noch die Anwendung auf die Freunde. Job's Unschuld wird an's Licht kommen und also ein

29. So fürchtet euch doch vor dem Schwerte,
Denn Zorn gehört ja zu des Schwertes Sünden,
Damit ihr wisset, daß einst ein Gericht ist.

Gericht sein und ein Richter sich seiner annehmen und ihm zu seinem Rechte verhelfen. Dieses Gericht und diesen Richter sollten auch die Freunde fürchten und gegen Job gerechter sein. כִּי steht wie 5, 21., und מַה ist exclamatorisch: „wie sehr wollen wir ihn verfolgen", und לוֹ nach נִרְדֹּף ist ein Chaldaismus. דָּבָר ist die Sache, welche den Gegenstand der ganzen Besprechung bildet, das Leiden Job's, und die Wurzel derselben ist der erste Keim und Grund davon, nach Ansicht der Freunde Job's Verschuldung. נִמְצָא ist nicht Fut. Kal, sondern Präteritum Niphal, dieses aber in lebhafter Rede von der Zukunft gebraucht, und בִּי ist ein Absprung von der dritten Person auf die erste, wodurch die directe Rede zur indirecten wird. Der Sinn ist also: wenn ihr saget oder denket: wie sehr wollen wir ihn verfolgen, und denket, die Ursache meiner Leiden sei aufgefunden in meiner Schuld, so fürchtet euch ꝛc. Uebrigens drücken die alten Uebersetzer (mit Ausnahme des Syrers) nicht בִּי, sondern בּוֹ aus, was auch viele Handschriften haben (cf. de Rossi, var. lect.). Letzteres angenommen, könnte נִמְצָא allerdings als Fut. Kal genommen und mit der Vulgata übersetzt werden: et radicem verbi inveniamus contra eum. Der Sinn wäre nicht wesentlich von dem angegebenen verschieden. Nur scheint בִּי als lectio difficilior doch den Vorzug zu verdienen, zumal es auch dem Gedanken mehr Stärke und Lebhaftigkeit giebt. לָכֶם ist emphat. Dativ. incommod., eigentlich: fürchtet für euch! nämlich Schlimmes. „Vor dem Schwert"; dieses ist hier das Schwert Gottes, das Symbol seiner Strafgerechtigkeit, und daher: vor ihm sich fürchten s. v. a. die strafende Gerechtigkeit Gottes fürchten; zu solcher Furcht haben die Freunde Ursache, denn der Zorn, wobei hier an die zornige Hitze gedacht ist, womit sie Job angreifen, ist eine Sünde des Schwertes, d. h. eine solche, die durch dasselbe (im bezeichneten Sinne) gestraft wird. Der Plur. עֲוֹנוֹת ist entweder nur als Verstärkung des Begriffs anzusehen: eine große Sünde (cf. Rosenm.), oder es ist davor מִן zu ergänzen: er gehört unter die Sünden des Schwertes, ist eine derselben (Schult., Umbr.). לְמַעַן וגו׳ läßt sich mit dem unmittelbar Vorherigen nicht gut als Absichtssatz verbinden, es ist daher vor demselben etwa zu ergänzen: „dieses sage ich", oder: „dieses bedenket", damit ihr erkennet, einsehen lernet, daß ein Gericht sei. שַׁדִּין oder שַׁדּוּן sehen Einige als Plur. an und halten es für einerlei mit שַׁדַּי (Eichh., Ew.). Das gewöhnliche Verständniß aber geht dahin, daß דִּין oder דּוּן Gericht, und שׁ das abgekürzte אֲשֶׁר sei. So nahmen's schon die alten Uebersetzer (mit Ausnahme bloß der LXX) und die alten Rabbinen (Schmoth rabba, Tanchuma, Sohar, Jelammedenu. cf. מנחת שי). Und dieß scheint auch bei weitem am besten zu passen. Die Anerkennung, daß ein Gericht bevorstehe, soll die Freunde in ihrem Urtheil über Job behutsam machen. Die andere Auffassung: damit ihr erkennet den Allmächtigen, hat augenscheinlich weit weniger Halt im Zusammenhang.

Rede Zophar's gegen Job.

Kap. XX.

Durch die vorige Rede Job's und namentlich die Schlußworte erbittert, spricht nun Zophar zuerst einen harten Tadel gegen dieselben aus und gibt sich dann den Schein, als wolle er alles von Job Gesagte widerlegen. Anstatt jedoch auf dessen Rede specieller einzugehen, beschäftigt er sich alsbald nur wieder mit einer weitläufigen Nachweisung des Satzes, daß das Glück des Gottlosen nur momentan sei, und verbindet damit eine eben so weitläufige Beschreibung theils der unersättlichen Habsucht und rücksichtslosen Gewaltthätigkeit, die er übt, theils der strengen Bestrafung, womit ihn dafür die göttliche Gerechtigkeit züchtigt. Indem aber Zophar dabei immer wieder auf Job's Lage anspielt, legt er ihm indirect auch die Verworfenheit bei, die er beschreibt, und spricht ihm dann endlich, wie es zuvor schon Eliphas und Bildad gethan hatten, auch noch jede bessere Hoffnung unbedingt ab.

XX. 1. Und es erwiederte Zophar, der Naamathite, und sprach:
2. Deßhalb erwiedern die Gedanken mir,
Und darum ist in mir so großes Drängen;
3. Beschimpfenden Verweis muß ich vernehmen,
Jedoch der Geist der Einsicht gibt mir Antwort:

2. Das כֵּן in לָכֵן bezieht sich nicht auf den folgenden Vers (Hirzel), sondern auf die letzte Aeußerung Job's (Corder.). Weil diese so (כֵּן) war, einen für die Freunde so verletzenden, drohenden und beunruhigenden Inhalt hatte, darum, sagt er, antworten mir meine Gedanken, d. h. sie bieten mir die rechte Antwort auf das Gesagte dar. שְׂעִפַּי sind wie 4, 13. meine sich durchkreuzenden Gedanken, meine Ueberlegungen über die Sache. הֵשִׁיב ist wie sonst öfters geradezu mit dem Accus. der Person, welcher man antwortet, construirt (Rosenm.). Bei בַּעֲבוּר ist etwa זֹאת ausgelassen, oder כֵּן aus dem vorigen לָכֵן herüber zu denken; der Sinn also: wegen diesem, wegen Solchem findet Statt (—יֵשׁ ist ausgelassen) mein Eilen in mir, d. h. meine raschen innern Bewegungen. Deßwegen bin ich so aufgeregt und nicht mehr im Stande, was ich sagen will, länger zurückzuhalten.

3. Der erste Halbvers nennt ausdrücklich und bestimmt die Ursache der vorerwähnten Aufgeregtheit, welche durch das vorige rückweisende לָכֵן bloß angedeutet wurde. Er sagt: Zurechtweisung meiner Schmach, d. h. eine für mich schmähliche Zurechtweisung muß ich hören, und er hat dabei Job's

4. Weißt du denn nicht, daß dieß von jeher war,
Seitdem er Menschen auf die Welt gesetzt,
5. Daß aus der Nähe nur der Frevler Jubel ist,
Und einen Augenblick des Bösen Freude dauert.
6. Wenn bis zum Himmel sich sein Stolz erhebt,
Sein Haupt bis zu den Wolken reicht;

Aeußerungen gegen die Freunde, namentlich seine zuletzt ausgesprochene Drohung mit einem göttlichen Gerichte im Auge. Der zweite Halbvers spricht dann mit kühnem Selbstvertrauen das Vorhaben Zophar's in Folge jener aufgeregten Ueberlegung aus. Seine Einsicht zeigt ihm schon die rechte Antwort. Das ו vor רוּחַ ist adversativ: aber, dagegen, und מִן vor בִּינָתִי ist Umschreibung des Genitivs; „Geist (aus) meiner Einsicht" ist: mein einsichtsvoller Geist; „er antwortet mir" ist wie vorhin s. v. a. er giebt mir die rechte Antwort ein. Damit will Zophar zugleich die Aufmerksamkeit auf das Folgende anregen und den Gehalt desselben im Voraus als einen sehr bedeutsamen ankündigen.

4. Jetzt beginnt die eigentliche Erwiederung auf Job's Rede, bestehend in der Nachweisung, daß das Glück des Gottlosen nur kurz sei. Und da Job's Glück ein schnelles Ende genommen, wird eben er dadurch indirect in die Zahl der Frevler gerechnet. הֲזֹאת kann sich unmöglich auf das von Job Gesagte, sondern nur auf den Inhalt des nächsten Verses beziehen. Das הֲ ist in der affectvollen Frage s. v. a. הֲלֹא (Gesen. Lehrgeb. S. 835), und er will sagen: weißt du denn etwa nicht, was Jedermann weiß und was von Ewigkeit her nie anders gewesen ist, daß ꝛc. הֲזֹאת steht nur des Nachdrucks wegen voraus, in mehr ruhiger und prosaischer Rede hieße es: הֲלֹא יָדַעְתָּ כִּי זֹאת מִנִּי־עַד וגו׳. Das שִׂים ist seltenere Infinitivform für das gewöhnlichere שׂוּם; es ist dabei entweder das Verb. finit. in passiver Form oder Gott als Subject zu ergänzen: seitdem gesetzt worden, oder seitdem Gott gesetzt hat Menschen auf die Erde, d. h. seit Adam, seitdem Menschen existiren.

5. Dieses nun ist die allbekannte Wahrheit, die Job nicht zu kennen scheint, und mit deren Nachweisung sich sofort Zophar beschäftigen zu müssen glaubt. כִּי ist erklärend = daß. רְנָנָה (Freudenruf) als Zeichen und Beweis des Glückes steht hier im Sinne von eben diesem. Es ist aus der Nähe, d. h. kurz; die Dauer wird nach räumlicher Anschauungsweise als Linie vorgestellt, deren Anfangspunkt hier in der Nähe liegt. Der Ausdruck: „auf einen Augenblick" sagt dann dasselbe, nur daß die Vorstellungsweise umgekehrt ist: auch der Endpunkt seines Glückes liegt in der Nähe, es hat schon im nächsten Augenblick ein Ende. Daß dieser Satz wirklich seit der Schöpfung des Menschen (מִנִּי־שִׂים וגו׳) schon an Adam und nachher oft genug sich bewahrheitet hat, und nur seine Anwendung auf Job's Lage hier falsch ist, bedarf kaum der Bemerkung.

6. 7. Der vorige Vers wird nun weiter ausgeführt und zuerst die unvermuthete Schnelligkeit beschrieben, womit der Frevler sammt seinen Angehörigen

7. Er geht gleich seinem Unrath gänzlich unter,
Die ihn gesehen, sagen: wo ist er?
8. Gleich einem Traum verfliegt er und wird nicht gefunden,
Er schwindet hin wie ein Gesicht der Nacht.
9. Das Auge sah, und sieht ihn nimmer wieder,
Und nicht mehr kennt ihn seine Stätte.

untergeht (6—10.), dann die Unvermeidlichkeit dieses Unterganges nachgewiesen (11—18.), und endlich die Ursachen davon angegeben (19—28.). יַעֲלֶה wird am besten als Fut. Kal und שִׂיאוֹ als Subject gefaßt; letzteres ist von נָשָׂא gebildet und s. v. a. מַשּׂוֹא oder שׂוֹא (Erhebung, Hoheit), wenn seine Hoheit bis zum Himmel steigt, d. h. wenn er den höchsten Grad von Ansehen und Glück erlangt; denn „bis zum Himmel steigen, den Himmel berühren" wird sprüchwörtlich zur Bezeichnung des Größten und Höchsten in seiner Art gebraucht. 6 b. sagt als Parallelglied dasselbe, denn zwischen Wolken und Himmel wird in solchen Vergleichungen, wo die Höhe der Vergleichungspunkt ist, nicht weiter unterschieden, und der zweite Halbvers ist nicht etwa für eine Abschwächung des ersten zu halten. כְּגֶלְלוֹ nehmen Viele in der Bedeutung: Erhabenheit, Majestät (=جَلَالٌ, vgl. LXX, Dathe, Ew., Hirzel), und er sagt dann: nach Maaßgabe seiner Erhabenheit geht er zu Grunde, d. h. je bedeutender dieselbe war, um so schrecklicher ist sein Untergang. Zum Zusammenhang würde dieses zwar ganz gut passen. Allein da גֵּלֶל, wie גָּלָל 1 Kön. 14, 40., sonst nur in der Bedeutung: Unrath, Mist vorkommt, so wird man es ohne Zweifel mit der Vulgata und den meisten ältern Auslegern auch hier so nehmen müssen; es wird dann sein Untergang durch diese Vergleichung als ein höchst schimpflicher und eckelhafter bezeichnet, und zugleich auf Job's Zustand angespielt. רֹאָיו sind entweder die, welche ihn sonst sahen oder zu sehen pflegten, oder die, welche nach ihm sich umsehen und ihn suchen; sie müssen auf einmal fragen: wo ist er? so unerwartet und gänzlich ist er verschwunden.

8. 9. Veranschaulichende Beschreibung des eben erwähnten plötzlichen Verschwindens. Die Traumerscheinung dient, wie sonst oft, zur Veranschaulichung des Bestandlosen und schnell Verschwindenden. Das Subject in יִמְצָאֻהוּ ist unbestimmt אֲנָשִׁים; man kann zunächst an die vorigen רֹאָיו denken. יֻדַּד, als Hoph. von נָדַד = נוּד (vgl. 18, 18.), heißt eigentlich: vertrieben, verjagt werden, bezeichnet aber hier allgemein das Verschwinden und Zunichtswerden, was auch dann der Fall ist, wenn vielleicht nach einer alten Handschrift (cf. מנחת שי) Kal statt Hophal zu lesen ist. Die natürliche Folge davon nennt der neunte Vers. שָׁזַף kommt nur noch 28, 7. und Hohesl. 1, 6. vor, und findet sich in keinem andern semitischen Dialekt. Nach den alten Uebersetzungen hat es die Bedeutung: sehen, anschauen, und diese paßt auch an all den Stellen, wo es vorkommt. Bei תוֹסִיף ist das Verbum „sehen" (לְשׁוּרְךָ) zu ergänzen; „seine Stätte sieht ihn nicht mehr" ist wie der ähnliche Ausdruck

10. Es unterdrücken Arme seine Söhne,
Und seine Hand giebt her sein ungerechtes Gut.
11. Und sein Gebein ist voll geheimer Sünden,
Sie legen sich zugleich mit ihm in's Grab.
12. Wenn süß ihm ist im Mund das Böse,
Und er es unter seiner Zunge birgt,

7, 10. s. v. a. er ist ganz und auf immer verschwunden. מָקוֹם ist ausnahmsweise wie 2 Sam. 17, 12. als Femininum behandelt.

10. Sein Unglück bleibt aber nicht bei seiner Person stehen; es trifft auch noch seine Nachkommen. בָּנָיו ist nämlich Object und דַּלִּים Subject, und unter diesen Armen sind hauptsächlich solche gemeint, die durch des Vaters Bedrückung arm geworden sind; er will also sagen: die vergeltende Gerechtigkeit fügt es dann so, daß die Söhne des Frevlers von der niedrigsten Menschenklasse gerade das zu leiden haben, was früher diese selbst von jenem leiden mußte. יְרַצּוּ ist Piel von רָצָה = רָצַץ, ähnlich wie 39, 23. תִּרְנֶה von רָנָה = רָנַן gebildet ist; es bedeutet also: zerbrechen, und tropisch: mißhandeln, quälen. Das Suff. bei יָדָיו bezieht sich auf den Frevler; seine Hände müssen zurückgeben seinen Reichthum, nur ist die Zurückgabe als eine durch die Söhne erfolgende zu denken, oder man müßte das Suff. distributiv auf בָּנִים beziehen, was jedoch hart wäre. אוֹנוֹ (sein Reichthum) ist sein ungerechtes, den Armen abgepreßtes Gut, das wieder an seine früheren Besitzer kommen muß; in der Bedeutung: Schmerz, wie es die Vulgata nimmt, giebt es keinen passenden Sinn, wenn man nicht zugleich irgend eine willkürliche Ergänzung eintreten läßt.

11. Jetzt wird gesagt, was solchen Untergang des Frevlers nothwendig herbeiführe. Es sind seine Verschuldungen. Diese werden mit einem Gift verglichen, welches bereits Mark und Bein angegriffen hat und keinen Gedanken an Rettung mehr aufkommen läßt. עֲלֻמִים, von עָלַם (bedecken, verbergen) sind wie Ps. 90, 8. unbekannte, geheime Sünden; als Denominat. von עֶלֶם (Knabe, Jüngling) kann es wohl wie נְעוּרִים von נַעַר, Jugendzeit, Knaben- und Jünglingsalter (Jes. 54, 4. Ps. 89, 46.), nicht aber Jugendsünden (Vulg.) bedeuten. Während also der Frevler äußerlich noch gesund und glücklich erscheint und somit als rechtschaffen dasteht, ist sein Inneres schon mit Sünden angefüllt und von ihrem Gift unheilbar angegriffen, so daß seine Schuld nach Kurzem auch offenkundig werden muß in den Aeußerungen jenes Giftes, d. h. in den unausbleiblichen Strafen für seine Sünden. Der zweite Halbvers verstärkt noch diesen Gedanken. Seine Sünde, die ihn tödtet (vgl. Ps. 34, 22.), weicht auch im Tode nicht von ihm, sondern legt sich mit ihm in den Staub, d. h. in's Grab. Seine Asche gleichsam und sein Andenken werden noch mit Schimpf beladen und er bei den Nachkommen nur als ein Straferempel der Ruchlosigkeit genannt. Subject bei תִּשְׁכָּב ist עֲלוּמָיו und die Constr. ein Arabismus (Gesen. Lehrgeb. S. 720).

12—14. Weitere Ausführung des vorigen Verses. Die Ungerechtigkeiten

13. Wenn er es spart und nicht will fahren lassen,
Und es zurückbehält in seinem Gaumen;
14. So wandelt seine Speise sich in seinem Leibe,
Und wird zu Schlangengift in seinem Innern.
15. Vermögen schlang er und er muß es speien,
Aus seinem Leibe treibt es Gott heraus.

des Frevlers werden mit einer ihm wohlschmeckenden Speise verglichen, die sich aber in seinem Innern in tödtliches Gift verwandelt und schnell sein Ende herbeiführt. הַמְתִּיק ist intransitiv gebraucht: süß sein, und רָעָה (Böses) im moralischen Sinne: Sünde; und der zweite Halbvers sammt dem ganzen 13ten Vers sind nur noch Erweiterung des ersten Halbverses; die Ausdrücke sind entlehnt von der Art und Weise, wie man Leckerbissen zu essen pflegt. In malum tamquam in suavissimum cibum omnia intendit et incitat gustus instrumenta, versat in ore, continet sub lingua, celat in gutture, neque quicquam esse vult ab illius sapore et suavitate vacuum (Sanct.). חָמַל heißt eigentlich: Mitleid haben, dann: schonend mit etwas umgehen; dieses und das Nicht-Weglassen, worunter hier das Nicht-Hinunterschlucken gemeint ist, und das Zurückbehalten im Munde dient zur Veranschaulichung der anhaltenden Freude und Lust, womit der Frevler den Frevel verübt und ununterbrochen verüben möchte. Vers 14 ist Nachsatz zu Vers 12 und 13. Wenn er in solcher Weise mit dem Bösen sich abgiebt, so geht aus seinem Glücke schnelles Verderben hervor. לֶחֶם ist dasselbe was vorhin רָעָה, die Sünde, die eben die süße Speise des Frevlers ist. נֶהְפַּךְ ist hier wie 19, 19. von einer Veränderung in's Schlechte zu verstehen, welche durch den folgenden Halbvers noch näher bestimmt und verstärkt wird. מְרוֹרָה (Bitterkeit) steht zunächst im Gegensatz zum vorigen הַמְתִּיק, jene Süßigkeit geht in ihr Gegentheil über; zugleich ist aber das Bittere dem Hebräer auch das Giftige, und מְרוֹרָה zugleich in diesem Sinne gemeint; Schlangengift aber wird genannt, weil es überhaupt als das heftigste und bösartigste galt; in solches also verwandelt sich jene Süßigkeit.

15. Jetzt wird erst deutlich, welche Art von Versündigung Zophar unter der Speise, die in des Frevlers Leib zu Gift wird, hauptsächlich meine, nämlich gewaltsame Erwerbung ungerechten Gutes, das er mit größter Gier an sich gebracht und wie eine Lieblingsspeise verschlungen hat. Es ergeht ihm aber, wie einem Vergifteten, er muß unter großen Schmerzen das Verschlungene wieder hergeben. Diesen Gedanken steigert der zweite Halbvers. Gott selbst giebt ihm gleichsam die Abtreibmittel ein, die das Genommene wieder gewaltsam von ihm zwingen. חַיִל ist hier Vermögen und Reichthum, und zwar ungerecht erworbener. Das בָּלַע drückt die große Gier und zugleich auch Gewaltthätigkeit aus, womit er auf fremdes Gut losging. קיא im Kal und Hiph. bedeutet: ausspeien, und יָרַשׁ im Hiph. eigentlich: Einen aus seinem Besitz vertreiben. Das ungerechte Gut wird ihm also eben so gewaltsam wieder entrissen, als er es an sich gebracht.

16. Das Gift der Schlange sog er ein,
Es tödtet ihn der Viper Zunge.

17. Nicht soll er jemals Bäche schauen,
Kanäle, Milch und Honig strömend.

18. Erstatten muß er den Gewinn und nicht verschlingen,
Wie sein Erwerb ist auch sein Lohn, und keine Freude ihm.

16. Dieser Vers kehrt wieder zum Gedanken und Bilde des 14ten Verses zurück und steigert denselben noch. Während er innerlich bereits voll Gift ist, empfängt er von Außen noch neues, das er theils begierig einsaugt, theils ohne seinen Willen durch Vipernbisse erhält. Das Gift ist aber wieder wie V. 14 seine Bosheit. Die Zunge der Viper wird als vergiftend und tödtend vorgestellt statt der Zähne, weil dieselbe beim Bisse sich so schnell und heftig bewegt, daß sie mit ihr Stiche zu versetzen und das Gift einzuspritzen scheint, sicherlich nicht etwa deßwegen, weil die Giftblase unter der Zunge befindlich gedacht wurde (Bochart. Hieroz. p. 24). Die Vulgata übersetzt ראשׁ mit caput statt venenum, wobei jedoch nur an das im Kopf der Viper befindliche Gift gedacht sein kann, wie auch die Ausleger es insgemein nehmen (cf. Sanct., Pineda, Tirin., Corder.), und dann ist die Uebersetzung nicht wesentlich falsch.

17. Selbst das höchste Erdenglück soll für ihn keine Ursache zur Freude sein. Wasserbäche gehören im heißen Orient unter das Angenehmste und Erquicklichste, und sind darum auch Bilder großen Glücks überhaupt. Um aber den höchsten Grad des irdischen Ueberflusses auszudrücken, nennt er Bäche von Milch und Honig, ähnlich wie schon im Pentateuch Kanaans Fruchtbarkeit wiederholt mit den Worten veranschaulicht wird: es sei ein Land, fließend von Milch und Honig (Exod. 3, 8. 17. 13, 5. 33, 3. Levit. 20, 24. Num. 13, 27. 14, 8. 16, 13 f. Deut. 6, 3. 11, 9. 26, 9. 15. ꝛc.). Zophar gebraucht aber stärkere Ausdrücke und häuft dieselben, und nennt für Milch nicht חָלָב, wie der Pentateuch, sondern חֶמְאָה, was fette Milch bedeutet. אַל־יֵרֶא (er soll nicht schauen) ist nicht einfach nur als Wunsch Zophar's zu fassen (Rosenm.), sondern als unabänderliche Folge der moralischen Weltordnung: nie soll er, f. v. a. nie kann und wird es dahin kommen, daß er schaue. רָאָה mit בְּ ist aber wie 3, 9. ein freudiges Schauen auf Etwas und somit hier f. v. a. sich der Sache freuen und zwar auf andauernde Weise.

18. Jetzt wird der Grund des vorigen Verses angegeben. Der Frevler kann und darf sich nicht freuen, denn sein ungerechter Gewinn wird ihm keinen Genuß verschaffen; er wird ihm entrissen, wie dem Hungrigen die schon ergriffene Speise, ehe er sie noch verschlingen kann. יָגָע ist eigentlich das mühsam Erworbene, hier der ungerechte Erwerb. Er giebt ihn zurück (מֵשִׁיב), d. h. er muß ihn zurückgeben, er wird ihm abgenommen. חֵיל wird am besten als seltenere Form (Schult., Umbr.) oder vielleicht masorethischer Fehler für חַיִל (Vermögen, Reichthum) angesehen, nach dem Maaße desselben, sagt er, werde seine Vergeltung sich richten, also je größer sein ungerechter Wohlstand

19. Denn er bedrängte, ließ verlassen Arme,
Beraubte Häuser, die er nicht mehr baute.

20. Denn keine Ruh' kennt er in seinem Innern,
Mit seinem Liebsten kann er nicht entkommen.

21. Nichts bleibt vor seiner Raubsucht übrig,
Drum hat sein Glück auch keine Dauer.

sei, um so härter werde die Strafe sein für das verübte Unrecht; und diese werde kommen, bevor er seinen Wohlstand auch nur so lange habe, daß er sich desselben wahrhaft freuen könne.

19. Endlich giebt Zophar noch die Gründe an von dem bisher geschilderten unvermeidlichen Untergang des Frevlers., und beschreibt zu diesem Behufe seine Handlungsweise noch specieller. Vor Allem tadelt er seine Härte und Ungerechtigkeit gegen die Armen. רִצַּץ bedeutet hier Mißhandlung im Allgemeinen, und עָזַב dann das Liegenlassen des Mißhandelten ohne Trost und Hülfe; das copulative ו ist weggelassen, um der Rede mehr emphatische Kraft zu geben. בַּיִת steht collectiv, und גָּזַל ist von einer Plünderung gemeint, welche zugleich eine Verwüstung und Zerstörung ist, wie aus יִבְנֵהוּ erhellt. Der zweite Halbvers will sagen: an eine Vergütung des zugefügten Unrechtes und Schadens dachte er gar nicht.

20. 21. Das habsüchtige Ringen des Frevlers nach fremdem Gut wird noch im Allgemeinen beschrieben und zugleich die Folgen davon hervorgehoben. שָׁלֵו ist eigentlich Adjectiv (ruhig), steht aber hier als Neutrum substantivisch in der Bedeutung: Ruhe, und בֶּטֶן ist wie 15, 2. der Sitz ungestümer Leidenschaft im Gegensatz zu לֵב, dem Sitze des Verstandes. Er will also sagen: seine unvernünftige leidenschaftliche Begierde und Habsucht kam nie zur Ruhe. Der folgende Halbvers wird von Einigen als weitere Ausführung des vorherigen angesehen: wonach er Begierde hat, das läßt er nicht entrinnen, verschafft er sich (cf. Schult., Poli synops.); von Andern als Strafmoment: mit seinem Liebsten entkommt er nicht, d. h. er rettet so wenig sich selbst, als was er errungen hat. Das Letztere ist den Textesworten weit angemessener, und hat auch weit mehr exegetische Auctorität für sich. Man hat daher die zwei Verse so zu verstehen, daß je der erste Halbvers einen schlimmen Charakterzug und der zweite dann die an denselben geknüpfte Strafe nennt. Bei יְמַלֵּט ist also נַפְשׁוֹ zu ergänzen: er rettet nicht sich, er entrinnt nicht. שָׂרִיד ist etwas Entronnenes; solches giebt es nicht für sein Fressen, nichts entrinnt demselben. לְאָכְלוֹ ist Infinitiv, und unter dem Fressen das unersättliche Zusammenraffen fremden Gutes gemeint. יָחִיל bezeichnet hier festen dauerhaften Bestand; solchen wird sein ungerechter Besitz nicht haben, wenn er auch noch so groß ist. Deus cum avaræ menti vehementer irascitur, prius ei permittit ad votum cuncta suppetere, et postea per ultionem subtrahit, ut pro eis debeat supplicia aeterna tolerare (Gregor. M.).

22. Bei vollem Ueberflusse wird ihm enge,
Und jede Hand der Leidenden erreichet ihn.

23. Zu füllen seinen Leib entläßt er seines Zornes Gluth,
Und läßt auf ihn sie regnen ihm zur Speise.

24. Entgeht der Rüstung er von Eisen,
Durchbohrt ihn doch der eh'rne Bogen.

22. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird weiter ausgeführt und damit die frühere Unglücksbeschreibung des Frevlers wieder aufgenommen und fortgesetzt. סֵפֶק ist zwar ein ἀπ. λεγ., aber die Bedeutung: Genüge, Ueberfluß, durch die alten Uebersetzungen und den aramäischen Sprachgebrauch außer Zweifel; wenn derselbe voll ist, d. h. wenn sein Glück den höchsten Gipfel erreicht hat, so muß es ihm eng werden; יֵצֶר ist das verkürzte Fut. von יָצַר und drückt hier (ähnlich wie יֵרֶא V. 17), die in der Natur der Sache liegende Nothwendigkeit aus: es soll und muß ihm eng werden, und Enge ist, wie gewöhnlich, Bild des Unglücks, nicht etwa der Gewissensangst (Hirzel). Der zweite Halbvers giebt näher an, worin das Unglück bestehe; jede Hand der Elenden kommt an ihn, d. h. Alle, die er bedrängte, fallen ihn an, um an ihm Rache zu nehmen; עָמֵל ist nämlich collectiv gebraucht und bezeichnet wie דַּלִּים V. 10 solche, die durch den רָשָׁע unglücklich und elend geworden sind. Die LXX (πᾶσα ἀνάγκη) und Hieronymus (omnis dolor) scheinen übrigens עָמָל gelesen zu haben; jede Hand des Elendes wäre dann jede Gewalt desselben, es mit seiner ganzen Stärke.

23. Nicht bloß die durch ihn bedrängten Menschen, Gott selbst erhebt sich wider ihn. Das verkürzte Fut. יְהִי ist ähnlich gebraucht wie vorhin יֵצֶר. Subject bei יְשַׁלַּח ist Gott, um den Frevler zu sättigen, wenn sein Wohlstand ihn plötzlich verläßt und er dann Mangel und Noth leidet, füllt ihn Gott mit der Gluth seines Zornes, worunter die göttlichen Strafen gemeint sind; diese läßt er über ihn herabregnen, sendet sie also in überreichem Maaße, und zwar zu seiner Speise, so daß er wohl gesättigt und übersättigt werden kann. Bei יַמְטֵר ist das Object ausgelassen und offenbar an das nächstvorhergehende „Gluth seines Zornes“ zu denken; בִּלְחוּמוֹ kann nicht wohl als Object gedacht werden, weil הִמְטִיר sonst das Object stets im Accusativ nicht mit ב zu sich nimmt; בִּלְחוּמוֹ zeigt also den Zweck an: zu seiner Speise. לְחוּם ist eine arabisirende Form und bedeutet hier wie sonst לֶחֶם Speise überhaupt. Das Suff. Plur. bei עָלֵימוֹ gebraucht Zophar, weil er sich den Schein geben will, als spreche er von Frevlern im Allgemeinen, obwohl er nur den Job im Auge hat.

24. Jetzt wird beschrieben, wie es die göttlichen Strafen gleichsam auf den Frevler herabregne, und er denselben nirgends entgehen könne. Vers 24 ist wahrscheinlich ein Sprüchwort, wofür ihn die meisten Exegeten halten, und der Sinn: wenn er einer Gefahr entgeht, trifft ihn eine größere. נֵשֶׁק ist sonst Waffenrüstung überhaupt, hier aber im Gegensatz zu Bogen wohl

25. Er nimmt ihn, aus dem Leib kommt er hervor,
Und wie ein Blitz fährt er aus seiner Galle,
Und über ihm sind Todesschrecken.

26. Und aufbewahrt ist jedes Dunkel seinen Schätzen,
Ein Feuer zehrt ihn auf, das Niemand angeblasen,
Und weidet ab, was übrig ist in seinem Zelte.

hauptsächlich das Schwert darunter gedacht. Im Anfang ist die Bedingungspartikel ausgelassen, und der zweite Halbvers bildet den Nachsatz. חָלַף bedeutet wie Richt. 5, 26. durchbrechen, durchbohren (vgl. מַחֲלָף [Schlachtmesser], Esra 1, 9. u. Meier, Wurzelw. s. v.), und das Durchbohrende ist eben der Pfeil des Bogens.

25. Fortsetzung. Gottes Strafe trifft ihn jedenfalls und zwar plötzlich. Bei שָׁלַף ist Gott Subject und das Object ist ausgelassen; weil שלף am häufigsten vom Ausziehen des Schwertes oder Pfeiles aus der Scheide oder dem Köcher gebraucht wird, so ist etwa Schwert oder Pfeil und wegen des vorigen Verses eher letzterer zu ergänzen und bei יָצָא als Subject zu denken; „der Pfeil geht hervor aus seinem Leibe“ will sagen: kaum hat Gott den Pfeil ergriffen, so ist er schon durch seinen Leib gedrungen und auf der entgegengesetzten Seite sichtbar geworden. בָּרָק (Blitz) wird sonst von der glänzenden Schwertschneide gern gebraucht (Deut. 32, 41. Ezech. 21, 15. 20.), aber auch von der Spitze der Lanze (Nah. 3, 3. Habak. 3, 11.), und hier von der glänzendscharfen Pfeilspitze, die auch Zach. 9, 14. mit dem Blitze verglichen wird, und veranschaulicht die Schnelligkeit, womit der Pfeil den Leib durchdringt und auf der andern Seite gleichsam wie ein Blitz herausfährt. Das Kommen aus seiner Galle drückt das Tödtliche der Verwundung aus; der Pfeil hat bei seinem Hindurchfahren durch den Leib auch das Gallengefäß durchbohrt. Daher noch der Beisatz: Todesschrecken über ihm = der auf solche Art Verwundete ist unrettbar dem Tode verfallen. אֵמִים für אֵימִים ist wie אֵימוֹת Ps. 55, 5., Plural zu אֵימָה, was heftigen Schrecken, Todesschrecken bedeutet.

26. Er ist überhaupt vor keiner Art von Verderben sicher. Bildliche Bezeichnung von letzterem ist wieder Finsterniß (חֹשֶׁךְ). Weil seine ungerechten Schätze eine Hauptursache seiner Bestrafung sind, erscheint das Verderben auch als ein ihnen geltendes. Jegliche Finsterniß, s. v. a. jegliche Art des Verderbens ist ihnen aufbewahrt, d. h. bestimmt, gleichsam aufgespart für sie; das sie treffende Verderben ist aber nur mit Beziehung auf den Frevler gemeint, denn für ihn eben gehen sie zu Grunde, er verliert sie. תְּאָכְלֵהוּ steht nicht etwa „für תְּאַכְלֵהוּ, eigentlich תַּאֲכִלֵהוּ fut. Hiph.“ (Gesen. Lehrgeb. S. 170), denn die Bedeutung des Hiph. würde hier nicht passen, sondern für תֹּאכְלֵהוּ; „es ist eine im Uebergange von תֹּאכַל zu תֶּאֱכֹל begriffene Form, in welcher das א anfängt als Consonant behandelt zu werden“ (Hitzel). Er sagt also: es verzehrt ihn, den Frevler nämlich, ein Feuer, das nicht angeblasen wird,

27. Es decken auf die Himmel seine Schuld,
Und wider ihn erhebt die Erde sich.

28. Es wandert aus sein Gut aus seinem Hause,
Wird weggeschwemmt am Tage seines Zornes.

29. Dieß ist des Frevlers Loos von Seite Gottes,
Das Erbe, welches Gott ihm zugesagt.

d. h. entweder: ein nicht von Menschen bereitetes, sondern von Gott selbst auf ihn geworfenes; oder: ein Feuer, das schon vermöge der Natur der Sache in seinen Schätzen enthalten ist, sofern sie ungerechtes Gut sind, und das daher nicht erst einer Anfachung bedarf. Jedenfalls wird ungerechtes Gut als Grund des Verderbens bezeichnet und damit kommt Zophar wieder auf seinen Hauptgedanken zurück. יֵרַע ist das abgekürzte Fut. Kal von רָעָה, abweiden, s. v. a. verzehren; אֵשׁ ist dabei Subject und שָׂרִיד in ähnlichem Sinne wie V. 21 Object.

27. Weil Job 16, 18. f. Himmel und Erde gewissermaßen zu Zeugen seiner Unschuld aufgerufen hat, sagt jetzt Zophar, dieselben bezeugen vielmehr die Schuld des Frevlers, indem sie zum Untergang desselben zusammenwirken, ähnlich wie es auch im Buch der Weisheit (5, 18.) heißt: Gott ergreife gegen die Bösen seinen Eifer als Rüstung und waffne die Schöpfung zu ihrer Bestrafung. Aufgedeckt wird dann seine Schuld eben durch sein Unglück und seinen Untergang. Unter dem Frevler denkt aber Zophar den Job selbst und will ihm sagen, eine solche Enthüllung seiner Schuld sei eben sein gegenwärtiger Zustand.

28. Wie der Frevler selbst, so verschwindet aus seinem Hause auch all sein Besitz. גָּלָה hat hier seine gewöhnliche Bedeutung: auswandern, und dieß ist vom Besitze s. v. a. verloren gehen, verschwinden, jedoch mit dem Nebenbegriff der gewaltsamen Wegnahme, sofern גָּלָה ein unfreiwilliges Wandern in die Gefangenschaft, ein Weggeführtwerden bezeichnet. Die abgekürzte Form יִגֶל steht wie יֵצֶר V. 22. נגר im Niph. bedeutet: ausgegossen sein, hinfließen, und es ist bei נִגָּרוֹת aus יְבוּל etwa טובות herauszudenken: es sind davonfließend, werden weggeschwemmt seine Güter und Besitzungen. Der Tag seines Zornes, Gottes nämlich, ist der Tag der Bestrafung des Frevlers.

29. Wie zuvor Bildad, so faßt nun auch Zophar den Inhalt des Gesagten in einen epiphonemartigen, nachdrücklich bekräftigenden Satz zusammen. Das Suff. bei אִמְרוֹ ist passiv zu fassen: das Erbe seiner Zusage ist s. v. a. das ihm Zugesagte, nicht als ob ihm die Zusage förmlich gegeben worden wäre, sondern weil es in der Natur der Sache liegt, daß ihm für seinen Wandel eine solche Vergeltung werden muß. So lang Gott waltet, will er sagen, geschieht es so gewiß und nothwendig so, wie wenn Gott selbst es angekündigt hätte.

Antwort Job's auf die vorige Rede Zophar's.

Kap. XXI.

In der folgenden Rede macht sich Job nur die Aufgabe, die oft wiederholte Behauptung der Freunde vom Unglück der Bösen zu widerlegen. Nach einer kurzen Aufforderung zur Aufmerksamkeit beginnt er damit, daß er gerade das Gegentheil ihrer Behauptungen als erfahrungsmäßige Regel bezeichnet, die Niemand läugnen könne. Die alltägliche Erfahrung zeige hinlänglich, daß zahlreiche Frevler bis an ihr Ende glücklich leben, dann eines sanften Todes sterben und nach ihrem Tode noch mit feierlichen Leichenbegängnissen und herrlichen Denkmälern geehrt werden, obgleich sie auf die frechste Weise Gott verachten und lästern. Dieses sei so bekannt, daß kein Einziger es läugnen könne, der nur je auf das Leben und Schicksal der Menschen geachtet habe, und jeder Wanderer am Wege davon Kunde geben könne. Die Beurtheilung, welchen Werth neben solchen Thatsachen die Behauptungen der Freunde haben, überläßt Job dann ihnen selbst, nachdem er denselben kurz angedeutet hat.

XXI. 1. Und es erwiederte Job und sprach:
2. O hört und achtet doch auf meine Rede,
Es soll mir dieß von euch als Tröstung gelten.
3. Ertraget mich und ich will reden,
Nach meiner Rede magst du spotten.

2. Die ersten sechs Verse bilden die Einleitung. Zuerst verlangt Job, daß ihn die Freunde aufmerksam anhören, dieses würde ihm noch den besten Trost gewähren. תַּנְחוּמוֹת nämlich bedeutet nichts anderes als Tröstungen. Die Vulgata nimmt es zwar in der Bedeutung: poenitentia; allein so sehr dieß auch dem Sprachgebrauche gemäß scheinen könnte, sofern נִחַם auch „bereuen" bedeutet (Genes. 6, 6. 7. 1 Sam. 15, 11. 29. 35. Amos 7, 3. 6.), so hat es denselben doch gegen sich, denn תַּנְחוּמוֹת, nur oben 15, 11. und hier vorkommend, wird an obiger Stelle von der Vulgata selbst in der Bedeutung consolatio genommen, und auch תַּנְחוּמִים, was daneben noch üblich ist, hat überall nur die Bedeutung: Tröstungen (Jes. 66, 11. Jer. 16, 7. Ps. 94, 19.). זֹאת bezieht sich auf das aufmerksame Anhören, in diesem also sollen ihre Tröstungen bestehen, nämlich für Job, d. h. dadurch können sie ihn besser trösten als durch alle ihre bisherige und noch viele ähnliche Reden.

3. Wenn ihn aber die Freunde nun einmal als einen Frevler verspotten wollen, so sollen sie ihn doch zuvor anhören, ehe sie spotten. שָׂאוּנִי steht

4. Führ' ich denn gegen einen Menschen Klage?
Und warum sollte nicht mein Geist voll Unmuth werden?

5. So wendet euch zu mir doch und entsetzet euch,
Und legt die Hand auf euern Mund.

6. Wenn ich daran nur denk', erschrecke ich,
Und es ergreift mein Fleisch Entsetzen.

wegen des trennenden Accentes für שָׂאוּנִי, und die Aufforderung: „ertraget mich" involvirt zugleich das Eingeständniß, daß Job allerdings Unangenehmes für sie vorbringen und das aufmerksame, ruhige Zuhören sie etwas Ueberwindung kosten werde. תַלְעִיג ist etwas auffallend statt des Plur. תַלְעִיגוּ, was die alten Uebersetzungen ausdrücken. Indessen eine Textesänderung ist dadurch noch nicht gerechtfertigt; mit dem Sing. ist nämlich nur einer der Freunde, nämlich Zophar angeredet, der diese Rede ja doch zunächst veranlaßt hat; mitgemeint sind dabei freilich auch zugleich Eliphas und Bildad.

4. Job sucht die Aufmerksamkeit der Freunde noch dadurch anzuregen, daß er etwas für sie ganz Auffallendes und Befremdendes vorbringen zu wollen versichert. אָנֹכִי ist Nominat. absol. und das הֶ vor demselben Fragepartikel: was mich betrifft, geht denn gegen einen Menschen meine Klage, d. h. ihr Gegenstand ist von der Art, daß nicht bloß ein Mensch oder Menschen dabei betheiligt sind, es handelt sich vielmehr um die moralische Weltordnung, um die Bestimmung der menschlichen Schicksale von Seite Gottes. Das אִם vor מַדּוּעַ ist bloß dem fragenden הֶ (הֶאָנֹכִי) gegenüber als dessen Correlat gebraucht, und weil die Frage bestimmt eine Frage nach der Ursache oder dem Grunde sein sollte, mußte מַדּוּעַ nothwendig noch hinzukommen; diese Verdopplung des Fragewortes dient aber zugleich auch zur Verstärkung. קָצַר (kurz sein oder werden), vom Geiste gesagt, ist das Gegentheil von הֶאֱרִיךְ נַפְשׁוֹ 6, 11. und bedeutet: die Geduld und Fassung verlieren, und קְצַר רוּחַ ist der zornmüthige, jähzornige (Sprw. 14, 29.); der zweite Halbvers will also sagen: der Gegenstand jener Klage sei so, daß er gleich beim ersten Anblick alle Geduld und Fassung rauben und mit größtem Unmuth erfüllen könnte.

5. Fortsetzung. Die Freunde sollen sich entsetzen nicht über Job's Lage (Calmet., Rosenm.), sondern über das unbegreifliche Verfahren Gottes rücksichtlich der Bösen, wovon er reden will (Sanct., Corder.). „Die Hand auf den Mund legen" heißt: sich selbst Stillschweigen gebieten, namentlich vor Verwunderung und Staunen über eine Sache, sich keinen Ausspruch über sie erlauben (vgl. 29, 9. 40, 4. Mich. 7, 16.); der Imperativ vertritt dabei die Stelle eines emphat. Futur. und der Sinn ist: ihr werdet dann wahrlich nichts, was die Unbegreiflichkeit aufklären könnte, zu sagen wissen.

6. Dieser Vers schließt die vorläufige Einleitung. Die göttlichen Fügungen und Rathschlüsse, von denen Job jetzt reden will, sind auch ihm, wie dem Psalmisten, ein tiefer Abgrund (Ps. 36, 7.), und er versichert, daß er auch selbst nicht an sie denken könne, ohne von Furcht und Zittern ergriffen zu

7. Warum sind denn die Frevler doch am Leben?
Und werden alt und reicher stets an Schätzen?

8. Ihr Sam' ist fest vor ihrem Angesicht mit ihnen,
Und ihre Sprößlinge vor ihren Augen.

9. Es sind im Frieden ihre Häuser ohne Schrecken,
Und nicht kommt eine Geißel Gottes über sie.

werden. Bei אָחַז kann בְּשָׂרִי oder פַּלָּצוּת Subject sein, im ersten Falle ist es eine Hypallage wie 18, 20., im zweiten eine nicht ganz seltene Enallage generis, die um so leichter eintreten konnte, als das Verbum vorausgeht; der Sinn ist derselbe.

7. Jetzt erst beginnt Job die Widerlegung der Behauptung, daß unausweichliches Verderben die Bösen treffe, durch Anführung der entgegenstehenden Erfahrungen. Wenn diese Behauptung wahr wäre, will er sagen, so könnte die allbekannte, unläugbare Thatsache nicht vorkommen, daß zahlreiche Frevler am Leben sind und zwar glücklich leben, und in ihrer Bosheit alt werden. Und daß er unter רְשָׁעִים die schlimmste Klasse der Ruchlosen, die Gottesverächter und Gotteslästerer, verstehe, zeigen V. 14 u. 15, wodurch zugleich der Erwiederung vorgebeugt wird, daß wohl Mancher etwa böse Handlungen begangen haben könne, ohne schon völlig bös zu sein und ein Schicksal zu verdienen, wie etwa Job. גַּם ist hier steigernd, sie werden nicht nur alt, während die Freunde ihren frühen schnellen Untergang behaupten, sie erreichen sogar ein glückliches Alter, ihr Wohlstand nimmt mit demselben immerfort noch zu. חָיִל ist nämlich hier, wie 15, 29. 26, 15., Vermögen und Reichthum.

8. Das Vorige wird noch weiter ausgeführt und das Glück der Frevler speciell beschrieben. Als erstes Glücksmoment wird hervorgehoben, daß sie viele Nachkommen und langes Leben haben, was beides Gegenstand der höchsten Wünsche bei den Hebräern war und als besonderer Segen Gottes und Beweis seiner Güte galt. Ihr Same, sagt er, worunter die Nachkommen gemeint sind, ist נָכוֹן (fest), d. h. ihre Nachkommen sind ausdauernd und sterben nicht vor der Zeit, sondern erreichen auch selbst ein hohes Alter. עִמָּם ist noch mit Nachdruck hinzugesetzt; die Nachkommen sind vor ihrem Angesichte bei und neben ihnen, sie haben also das Glück, dieselben noch zu sehen und gemeinsam mit ihnen zu leben bis in's hohe Alter. צֶאֱצָאִים ist wie 5, 25. synonym mit זֶרַע, und der zweite Halbvers sagt was der erste. Ob dabei zugleich auch darauf Rücksicht genommen sei, daß nach einer alten Ansicht Terach der Erste gewesen sein soll, dem zur Strafe für seinen Götzendienst noch bei seinen Lebzeiten sein Sohn Haran wegstarb (Genes. 11, 28.), während früher die Eltern immer von den Kindern überlebt wurden (cf. Corder.), mag dahingestellt bleiben.

9. Ein ferneres Glücksmoment ist, daß sie überhaupt von keinem Unfalle, von keiner göttlichen Strafe getroffen werden. Ihre Häuser, d. h. sie selbst sammt allen ihren Besitzungen sind שָׁלוֹם (Friede), gleichsam die lautere, per-

10. Ihr Stier bespringt und wirft nicht aus,
Die Kuh gebiert und ist nicht unfruchtbar.
11. Sie lassen aus wie Schafe ihre Kinder,
Und ihre Söhne hüpfen fröhlich auf.
12. Sie singen laut bei Pauken und bei Cithern,
Und freuen sich beim Tone der Schalmei.

sonificirte Unversehrtheit und Sicherheit vor jedem Unglücke. Gesagt ist dies gegenüber der entgegengesetzten Behauptung des Eliphas 15, 21. מִן bei פַּחַד steht privativ: ohne Furcht, frei von jeglicher Furcht, und שֵׁבֶט ist hier Strafwerkzeug, Ruthe, Geißel, wie Ps. 89, 33. Sprw. 10, 13. und 6, 3.; mit einer solchen werden sie nie von Gott heimgesucht.

10. Jetzt wird die Glücksbeschreibung specieller und bezieht sich zunächst auf das glückliche Gedeihen des Viehstandes der Frevler. Der erste Halbvers spricht von der Befruchtung, diese bezeichnet hier עִבַּר; der zweite vom Kalben, was durch פִּלֵּט (durchschlüpfen lassen) als ein leichtes bezeichnet wird; und daraus erklären sich die übrigen einzelnen Ausdrücke. Daß aber von den Frevlern hier auf einmal im Sing. die Rede ist, hat nur darin seinen Grund, daß Job jeden Einzelnen in's Auge faßt.

11. Wie ihre Heerden gedeihen, so mehren sich auch ihre Kinder. Die Vergleichung bezieht sich sowohl auf die Zahl als auf das gesunde Wachsthum. שִׁלַּח ist mit Rücksicht auf צאן gesagt, wo es das Loslassen und Austreiben der Heerde bezeichnet, ist aber auf die Kinder übergetragen, und der Sinn: man läßt sie schaarenweis zum Haus hinaushüpfen, wie Heerden aus dem Stalle, עֲוִילִים sind wie 19, 18. Kinder, und das Hinausspringen und Aufhüpfen (רקד) ist Zeichen nicht bloß frischer, kräftiger Gesundheit, sondern auch tadelhafter Ausgelassenheit, was zwar nicht gerade in den einzelnen Ausdrücken, aber um so mehr in der Tendenz der ganzen Rede liegt, welche die Verwerflichkeit der Frevler und ihren glücklichen Zustand einander gegenüber stellen will. Gewiß nicht mit Unrecht bemerkt daher Corderius: Verba haec periphrasin continent vitæ liberioris, Dei timore minime coercitæ, ac intemperantiæ assuetæ, parumque pudicæ educationis, qua impii liberis suis indulgent, quos lascivire ac vanissimis motibus abuti sinunt.

12. Nach יִשְׂאוּ ist קוֹל ausgelassen: sie erheben die Stimme, und man hat dabei hauptsächlich an Freudengesänge zu denken. תֹּף (einerlei mit dem arabischen اَلدُّفّ und dem davon entlehnten spanischen Aduffa) ist die sogenannte Handpauke oder Tamburin, ein holzerner oder metallener Ring, mit einem Felle überspannt und am Rande häufig mit dünnen metallenen Plättchen oder Glöckchen versehen; sie wurde besonders beim Tanze (Jer. 31, 4.) mit der Hand nach dem Takte geschlagen. כִּנּוֹר (κινύρα), nach Genes. 4, 21. schon von Jubal erfunden, war ein Saiteninstrument, das nach Josephus mit zehen Saiten bespannt und mit einem Plektrum geschlagen wurde (Antt. VII, 12, 3.); es war das gewöhnliche Instrument David's, der es [illegible]

13. Im Glück erreichen sie ein hohes Alter,
Und steigen augenblicklich dann in den Scheol.

14. Doch sagen sie zu Gott: Hinweg von uns!
Wir wollen nicht die Kenntniß deiner Wege.

mit dem Plektrum, sondern mit der Hand spielte (1 Sam. 16, 16. 23. 18, 10. 19, 9.). Seine Gestalt war jedenfalls cither- oder harfenartig und wahrscheinlich nicht wesentlich verschieden von der noch jetzt in Arabien üblichen Cither. עוּגָב, ebenfalls schon von Jubal erfunden (Genes. 4, 21.), ist wahrscheinlich die Rohrpfeife oder sogenannte Panflöte der Alten; die Targumisten übersetzen es, wie חָלִיל, mit אַבּוּבָא. Alle diese Instrumente wurden theils zu religiösen, theils zu profanen Feierlichkeiten gebraucht. Hier ist das Letztere der Fall, und nach Maßgabe von Jes. 5, 12. sollen sie zur Erheiterung des Gastmahles dienen. Er will also sagen: die Frevler können auch noch immerfort fröhliche Gastgelage halten, an Mitteln und Vorräthen dazu fehle es ihnen nie.

13. Solches Glück genießen sie nicht etwa nur kurze Zeit, sondern bis ins höchste Alter, und sterben dann eines schnellen Todes ohne vorausgehende Leiden und Krankheiten. בָּלָּה (abgenutzt, alt werden) ist hier im Piel transitiv gebraucht; sie machen alt ihre Tage, d. h. sie setzen dieselben bis in's höchste Alter fort; weniger sagend wäre יְכַלּוּ, was die Masora dafür vorschlägt: sie verzehren, bringen hin ihre Tage. טוֹב ist das Glück, von dem eben die Rede war, daher בַּ. יֵחָתּוּ wird theils als Pausalform für יֵחָתּוּ von נָחַת (hinabsteigen) betrachtet (Gesen. Lehrgeb. S. 85) oder geradezu in יֵחָתּוּ geändert (Hirzel), theils von חָתַת abgeleitet (Masor., Schult., Michael.); letzteres giebt jedoch nur dann auf ungezwungene Weise einen passenden Sinn, wenn man es dem arabischen حَتّ gleichstellt, was auch vom Abstreifen und Abwerfen der Baumblätter gebraucht wird, so daß es dann die Leichtigkeit und Schnelligkeit des Sterbens veranschaulicht. Allein da jene Gleichstellung sehr unsicher ist und sich gar nicht weiter rechtfertigen läßt, so verdient die Ableitung von נָחַת, für die auch die alten Uebersetzungen sprechen (Syr., Ar., Targ., Vulg.), offenbar den Vorzug. Durch das beigefügte בְּרֶגַע (in einem Augenblicke) wird ohnehin die Leichtigkeit und Schnelligkeit des Todes ohne vorausgehende Qualen stark genug hervorgehoben. Die Frevler erscheinen also wie im Leben, so auch im Sterben noch glücklich und bevorzugt vor Andern.

14. Solches Glück wird ihnen zu Theil, obwohl sie auf die frechste Weise Gott verachten. Während schon der einfache Abfall vom wahren Gott durch Verehrung vorgeblicher Götter ein Kapitalverbrechen war und den Steinigungstod verdiente (Exod. 20, 20. Deut. 17, 2—5.), gehen diese Frevler noch weiter und wollen es gar nicht dulden, daß Gott noch irgend Ansprüche an sie mache und etwas von ihnen verlange. Sie weisen seine sich gleichsam aufdringende Güte mit Verachtung zurück; weiche von uns, wir brauchen und wollen nichts von dir, sagen sie zu Gott, wenn nicht mit ausdrücklichen Wor-

15. **Was ist denn der Allmächtige, daß wir ihm dienen sollen,**
Was nützt es uns, wenn wir mit Bitten in ihn dringen?

16. **Sieh' doch! ist nicht in ihrer Hand ihr Glück?**
Der Frevler Plan ist also fern von mir.

17. **Wie oft erlischt dann wohl der Frevler Leuchte,**
Und überfällt sie plötzlich ihr Verderben,
Und giebt ihr Erbe ihnen Gott im Zorne?

ten, doch durch ihre verwerflichen Werke. — Die Wege Gottes sind die von Gott vorgeschriebene Handlungsweise; von diesen wollen sie so wenig als von Gott selbst etwas wissen, schon die Kenntniß davon ist ihnen zuwider, weil sie wenigstens doch ihr Gewissen etwas beunruhigen und sie an ihre Pflicht und Bestimmung erinnern könnte.

15. Zur Verachtung Gottes fügen sie auch noch Spott und Lästerung. Sie erklären Gott für unmächtig und jeder Verehrung unwerth. Die Frage: was ist der Allmächtige? hat den Sinn: was kann und vermag der, welchen man den Allmächtigen nennt, und die verschwiegene Antwort ist: Nichts. עָבַד ist wie Jer. 2, 20. Ps. 2, 11. von Gehorsam und religiöser Verehrung zugleich gebraucht; Gott gegenüber finden sie dazu keinen Grund. פָּגַע mit ב steht hier im guten Sinne: mit Bitten in Einen dringen; das bei Gott zu thun halten sie wieder für unnöthig, weil er doch nicht im Stande wäre, etwas zu nützen. Ein größeres Verbrechen als solche Verachtung und Lästerung Gottes ist dem Job nicht denkbar, und so erscheint der außerordentliche Wohlstand dieser Frevler als die gründlichste Widerlegung der Freunde.

16. Aus dem Bisherigen zieht jetzt Job die Folgerung, daß er nicht unter die Frevler gehöre. Der erste Halbvers ist eine reassumirende Zusammenfassung der obigen Glücksbeschreibung. לֹא steht wie 2, 10. für הֲלֹא, und die negative Frage hat bejahenden Sinn: ihr Glück ist ganz in ihrer Hand, d. h. es steht in ihrer Gewalt, so daß sie gleichsam nach Gutdünken darüber gebieten können. Will man das לֹא als einfache Negation nehmen ohne Frage (Vulg.: non sunt in manu eorum bona sua), so paßt der Satz entweder nicht zum Vorausgehenden und Nachfolgenden, wo durchweg das Gegentheil behauptet wird, oder das לֹא muß ironisch (Schult., Rosenm.) verstanden werden: in solcher Weise, wie die eben beschriebene, ist ihr Glück nicht in ihrer Hand, und dieß ist dann nur wieder s. v. a. es steht ja ganz in ihrer Gewalt. Der zweite Halbvers folgert dann: mithin ist der Rath der Frevler, d. h. ihre Plane und Handlungsweisen fern von mir; wäre das nicht, so müßte ich glücklicher sein; gerade mein Unglück zeigt jetzt, daß ich nicht unter die Ruchlosen gehöre.

17. Mit Anspielung auf die frühern Aeußerungen der Freunde und theilweiser Wiederholung derselben fragt jetzt Job, wo denn je die Gottlosen so schnell und furchtbar vertilgt worden seien, wie sie behauptet haben, und sucht ihnen eben dadurch noch fühlbarer zu beweisen, daß er nicht in die Zahl jener

18. Wie oft sind sie wie Stoppeln vor dem Winde,
Wie Spreu, die schnell ein Sturm entführt?

19. Gott spart für seine Söhne seine Strafe!
Ihm selbst soll Er vergelten, daß er's wisse.

20. Es soll sein eig'nes Auge sein Verderben schauen,
Von des Allmächt'gen Gluth er selber trinken.

gehöre. כַּמָּה (wie oft) ist zu jedem folgenden Versglied herüber zu denken; das erste bezieht sich auf 18, 6., das zweite auf 18, 12., und das dritte auf 20, 29. Die dortigen Behauptungen Bildad's und Zophar's, daß des Frevlers Leuchte über ihm erlösche, und ihm Verderben fest zur Seite stehe, und Untergang sein Erbtheil sei, erwidert Job mit der Frage, wie oft denn solches wohl geschehe, und will damit sagen, es sei nie oder doch nur höchst selten der Fall. Ihr Verderben ist das ihnen gebührende, von ihnen verdiente. חֲבָלִים bedeutet hier wie Ps. 16, 6. Erbtheil, und יְחַלֵּק bezeichnet das Zutheilen desselben und ist hier gebraucht mit Rücksicht auf חֵלֶק 20, 29. Das Erbtheil aber, das Gott in seinem Zorn zutheilt, ist Vertilgung und Untergang.

18. Fortsetzung der vorigen Fragen. כַּמָּה ist herüber zu denken, und der Vers nimmt Rücksicht auf Zophar's Rede 20, 7—10. mit Anspielung zugleich auf Ps. 1, 4. und er fragt: wie oft ist es denn schon geschehen, daß ein Frevler der vom Winde und Sturm verwehten Spreu geglichen? תֶּבֶן ist Stroh, welches durch den Dreschschlitten klein gehackt und daher für den Wind leicht entführbar ist. Der zweite Halbvers steigert den ersten. מֹץ (Spreu) ist noch leichter verwehbar als Stroh, und סוּפָה nicht bloß ein Wind wie רוּחַ, sondern ein Sturm, und גָּנַב wie 27, 20. ein schnelles und plötzliches Dahinraffen.

19. Jetzt führt Job eine mögliche Einwendung gegen seine Behauptungen an und widerlegt sie dann. Die Freunde konnten sagen, wenn auch die Strafe den Frevler selbst noch verschone, so treffe sie doch gewiß seine Nachkommen. Darauf antwortet aber Job, eine solche Strafe wäre für den Frevler gar keine, weil er von derselben ja nichts wüßte und nichts fühlte; wenn von Bestrafung desselben soll die Rede sein können, so müsse ihn selbst die Vergeltung treffen, damit er's erfahre, was auf das Böse folge. Die beiden Sätze sind in Folge des starken Affectes ohne Einleitungsformel nur einfach einander gegenübergestellt. Vor dem ersten Halbvers ist der Gedanke: „wenn ihr aber saget", und vor dem zweiten: „so gilt als Antwort" zu ergänzen. אוֹנוֹ (von אָוֶן) ist seine Bosheit und Strafe seiner Bosheit, hier Letzteres. וְיֵדָע führt die beabsichtigte Folge an: daß er wisse, erfahre, was göttliche Strafe sei und wie Gott strafe.

20. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt. כִּיד ist Verderben, dieses soll er mit seinen eigenen Augen sehen, d. h. er selbst soll es erfahren, ihn selbst soll es treffen und nicht seine Söhne erst, wenn ihm die Strafe gelten soll. חֲמַת (Gluth) ist hier der glühende Zorn Gottes, dieser wird mit einem Getränk verglichen, wie überhaupt die göttliche

21. Denn was doch kümmert ihn sein Haus nach ihm,
Wenn seiner Monde Zahl ihm zugeloost ist?
22. Will man denn Gott selbst Einsicht lehren,
Ihn, der doch auch die Hohen richtet?

Strafe oft mit einem Kelche, den man austrinken muß. Jene Zornglut also soll er selbst trinken, damit sie ihn von innen heraus verzehre, wie Feuer.

21. Fortsetzung. Eine Bestrafung seiner Frevel an seinen Nachkommen erst nach seinem Tode wäre für ihn gleichgültig. חֵפֶץ (Neigung) ist hier Sorge für etwas, und die Frage hat verneinenden Sinn; Job will also sagen, der Frevler habe dann keine Sorge mehr für sein Haus, die Bestrafung der Seinigen berühre ihn dann nicht einmal mehr so weit, daß in ihm auch nur ein schmerzliches Bewußtsein von ihrem Unglücke entstehe. Daß hier wieder alles Wissen und Besorgtsein der Abgeschiedenen um die Hinterbliebenen geläugnet zu sein scheint, ist in gleichem Sinne zu verstehen, wie oben 14, 21. אַחֲרָיו (nach ihm) ist s. v. a. nach seinem Tode, und wird durch den zweiten Halbvers noch erweitert. חֻצָּץ ist ein denominat. von חֵץ (Pfeil) und heißt eigentlich: Pfeile rütteln und dann verloosen, durch's Loos zutheilen. Denn Pfeile mit verschiedenen Farben oder Schriftzügen wurden schon in alter Zeit von den Chaldäern (Hieron. ad Ezech. 21, 21—27.) und Arabern (Jahn, Archäol. III. 469.), sowie auch von den Persern (Rosenm., bibl. exeget. Repertor. I. 108.) zum Loosen gern gebraucht, weßhalb dieser Gebrauch ohne Zweifel auch den Hebräern und Edomiten bekannt und geläufig war. Die Zahl seiner Monde ist die für seine Lebensdauer bestimmte Zeit. Wenn ihm diese bereits zugeloost ist und er sie erhalten, mithin sein Leben das Ende erreicht hat und er in einem glücklichen Alter gestorben ist, ohne ein Elend der Seinigen zu ahnen, wie sollte ihn dann nachher ihr Elend auch nur irgendwie berühren und sofort zu seiner Bestrafung gereichen können?

22. Wollte nun aber Jemand ungeachtet des Gesagten und im Angesichte solcher Thatsachen dennoch behaupten, daß jeder Frevler mit Unglück bestraft und jeder Fromme mit Glück und Segen belohnt werde und werden müsse, so würde ein solcher im Grunde nichts Geringeres behaupten, als daß die jetzige Ordnung der Dinge anders sein sollte als sie wirklich ist, das aber wäre so viel als Gott belehren wollen, wie er in der Anordnung der menschlichen Schicksale verfahren sollte. Eine solche vermessene Belehrung Gottes also, will er sagen, sei im Grunde die Behauptung der Freunde, daß er nur seine wohlverdiente Strafe leide. ל bei אֵל ist Zeichen des Accus. wie 5, 2., und das Subject bei יְלַמֵּד ist unbestimmt, Jemand, gedacht ist aber hauptsächlich an die Freunde. Er richtet die Hohen, d. h. die Himmelsbewohner, die Engel, wie die Freunde selbst behaupteten 4, 18. 15, 15. Denn die Hohen (רָמִים) sind nicht etwa irdische Hohe, Fürsten und Regenten (Corder.), sondern die höhern Geister, die Eliphas oben schon als Knechte und Boten Gottes und als Heilige bezeichnet hat (4, 18. 5, 1. 15, 15.). Um so größer

23. **Der Eine stirbt in Mitte seines Glückes,**
In voller Sicherheit und Ruhe.

24. **Es sind voll Fett an ihm die Seiten,**
Mit Mark getränkt ihm die Gebeine.

25. **Ein And'rer stirbt mit bitt'rer Seele,**
Nicht hat er je ein Glück verkostet.

erscheint jetzt die Vermessenheit, Gott lehren zu wollen, wie er in menschlichen Angelegenheiten zu verfahren habe.

23. Jetzt beschreibt Job noch, wie Gott wirklich oft den Bösen ohne Strafe und den Rechtschaffenen ohne Belohnung sterben lasse. Im Bisherigen ist dieß zwar schon enthalten, wird aber jetzt in seinem Gegensatze noch schärfer hervorgehoben. זֶה ist nach dem Zusammenhang der Rede der Ruchlose, und den Gegensatz dazu bildet זֶה V. 25, bei welchem an den Rechtschaffenen gedacht ist; beide Male an Gute und Böse ohne Unterschied zu denken (Pineda), verbietet die Tendenz der Rede. עֶצֶם mit folgendem Genitiv wird gern zur Umschreibung des Pronom. selbst gebraucht (Hirzel), in seinem Glücke selbst ist dann s. v. a. mitten in seinem Glücke. תֹּם ist hier im physischen Sinne Wohlbefinden, Glück. כֻּלּוֹ, seine Ganzheit, d. h. er in jeder Rücksicht und Beziehung ist שַׁלְאֲנָן, dieß ist gleichbedeutend mit שַׁאֲנָן 12, 5. (Meier, Wurzelw. S. 670) und bezeichnet hier den blühenden Glückszustand.

24. Fortsetzung. Das ἁπ. λεγ. עֲטִין wird von den Neuern meistens in der Bedeutung „Heerdenplatz“ (Schult., Rosenm., Umbr.) oder auch „Milchgefäß“ (Chald., Kimchi, Ew.) genommen; der erste Halbvers würde dann das gute Gedeihen des Viehstandes hervorheben, was an sich zwar nicht gerade unpassend wäre, aber doch den Parallelismus gegen sich hätte. Die alten Uebersetzungen geben es theils mit „Seiten“ (Syr., Ar.), theils mit „Eingeweide“ (LXX, Vulg.), welche Bedeutung es auch etymologisch sehr wohl haben kann (vgl. Meier, Wurzelw.) und welche allein einen schönen Parallelismus in den Vers bringt. Die Bedeutung „Seiten“ scheint jedoch den Vorzug zu verdienen (Gesen., Thesaur.); חָלָב ist dann entweder in weiterer Bedeutung als Fett überhaupt zu nehmen, oder geradezu חֵלֶב zu lesen, und der Vers beschreibt das außerordentliche leibliche Wohlbefinden der Frevler, während der vorige auf die äußere Glücksverhältnisse sich bezog. Den zweiten Halbvers übersetzen Einige: das Mark seiner Gebeine ist wohl bewässert, d. h. frisch, kräftig (Vulg.), Andere: mit Mark sind seine Gebeine getränkt, gleichsam bewässert (Rosenm., de Wette, Umbr.), jedenfalls wird dadurch große körperliche Gesundheit und Kräftigkeit ausgedrückt, und es liegt dabei die Vergleichung des Leibes mit einem wohlbewässerten, üppig blühenden Garten zu Grunde.

25. Nun der Gegensatz zum Vorigen. Bei וְזֶה ist das וְ adversativ, und זֶה ist der unglückliche Rechtschaffene im Gegensatz zum glücklichen Frevler;

26. Zusammen liegen sie im Staube,
Und Würmer sind die Decke beider.

27. Seht, euer Denken kenn' ich wohl und eure Plane,
Mit denen ihr Gewaltthat an mir übet.

28. Ihr sagt: wo ist das Haus des Unterdrückers?
Und wo das Zelt der Wohnungen der Frevler?

er stirbt mit bitterer Seele, nämlich unter dem Drucke bitteren Leidens, das ihn bis zum Tode nicht verläßt, und nicht einmal mit einem auch nur kurzen Glücke wechselt; ein solches nämlich bezeichnet אָכַל בַּטּוֹבָה, sofern אָכַל mit ב ein bloßes Verkosten bedeutet, wie Ps. 141, 4. לָחַם mit ב.

26. Ungeachtet aber dieses totalen Gegensatzes zwischen dem Betragen und Schicksale der Guten und Bösen geht es im Tode beiden gleich, und jener hat keinen Vorzug vor diesem. Sie liegen zu gleicher Zeit und auf gleiche Weise (beides bedeutet hier יַחַד) im Staube, d. h. im Grabe, und werden mit Gewürm bedeckt; sie sind also im Tode einander völlig gleich, und nirgends ist von einer Bestrafung der Bösen und Belohnung der Guten etwas sichtbar. כִּסָּה ist hier wie Lev. 4, 8. Num. 16, 33. bedecken s. v. a. eine Decke bilden über etwas.

27. Der noch folgende Abschnitt des Kapitels sucht der Einwendung vorzubeugen, daß Job's eigenes Unglück gerade das Gegentheil von seiner Behauptung beweise und deutlich zeige, wie auch der glückliche Frevler doch endlich ein schlimmes Ende nehme. Diese Einwendung, die er wohl voraussieht, und die indirect schon oft genug gegen ihn ausgesprochen wurde, bezeichnet er vorerst nur als Gedanken (מַחְשְׁבוֹת) und Plane (מְזִמּוֹת), weil er von den Freunden noch nicht bestimmt und ausdrücklich Frevler genannt worden ist, aber als Gedanken und Plane, womit sie ihm ungerechte Gewalt anthun, denn von solcher wird חָמָס sonst gebraucht. Dieselbe besteht hier darin, daß sie Job's Aussprüche und Beweise gar nicht beachten und ohne alle Rücksicht auf dieselben eben schlechthin die Annahme festhalten, daß er durch Sünden sein Leiden verdient habe.

28. Jene Einwendung der Freunde, die er abweisen will, faßt jetzt Job in einen fragenden Satz zusammen. נָדִיב ist wegen רְשָׁעִים im schlimmen Sinne zu nehmen wie Jes. 13, 2. (der Unterdrücker) und dabei, sofern die Meinung der Freunde ausgesprochen wird, zugleich an Job gedacht. „Zelt der Wohnungen" ist nicht gerade ein großes in mehrere Wohngemächer abgetheiltes Zelt (Rosenm., Umbr.), sondern einfach das Zelt, das sie bewohnen, und der Plur. בְּמִשְׁכְּנוֹת ist nur gewählt wegen רְשָׁעִים, „so daß, wenn statt dessen רָשָׁע stände, auch אֹהֶל מִשְׁכַּן gesagt wäre, nicht verschieden von dem einfachen אֹהֶל oder מִשְׁכָּן" (Hirzel). Die Frage nun, wo dieses Zelt sei, will sagen: das Zelt der Frevler, und gerade auch Job's Zelt, sei eben doch zu Grunde gegangen, und dieser Umstand widerlege alle seine Unschuldsbetheurungen.

29. Habt ihr denn nicht gefragt die Wanderer am Wege?
Und kennet ihr denn ihre Zeichen nicht?

30. „Am Tage des Verderbens wird bewahrt der Böse,
„Am Tag der Zornesfluthen werden sie entrückt.

31. „Wer hält in's Angesicht ihm seinen Wandel vor?
„Und handelt er, wer mag es ihm vergelten?

29. Jene Einwendung widerlegt Job mit der Bemerkung, daß jeder Wanderer vom Gegentheil derselben, dem Glück der Frevler, zu erzählen wisse, und die Freunde sich nur an einen solchen wenden dürften, um eines Bessern belehrt zu werden. An Wanderer aber verweist er sie, weil solche außer ihrer Erfahrung zugleich als Fremde rücksichtlich seiner unpartheiische Zeugen sind. Unter den Zeichen (אתות) derselben sind hier thatsächliche Beweise gemeint für das, was Job behauptet hat; wenn die Freunde diese kennen würden, würden sie ganz anders über Job und sein Schicksal urtheilen, als es jetzt der Fall ist. נִכֵּר im Piel ist hier, wie 34, 19., kennen.

30. Job nennt nun speciell, was die Freunde von den Wanderern erfahren können und es sind nur Dinge, die seine Behauptung bestätigen. Die Rede der Wanderer wird mit כִּי angeführt, welches hier wie zuweilen ὅτι vor der directen Rede steht (Gesenius, Lehrgeb. S. 846). ל bei יום steht wie sonst בְּ (am Tage), und חָשַׂךְ ist zurückhalten, retten; der erste Halbvers heißt also: am Tage des Verderbens wird gerettet, verschont der Böse, nicht aber: auf den Tag des Verderbens wird er aufbewahrt (Syr., Vulg.), denn damit würde Job sich selbst widersprechen. לְ giebt hier vielmehr, wie sonst öfters, die Zeit an, wo etwas geschieht, und לְיוֹם ist so viel als das in Prosa geläufigere בְּיוֹם, wie z. B. unser Buch auch לְאוֹרוֹ für בְּאוֹרוֹ gebraucht (29, 2.), und sonst auch לַבֹּקֶר für בַּבֹּקֶר (Amos 4, 4. Ps. 30, 6. 59, 17.), לָעֶרֶב für בָּעֶרֶב (Genes. 49, 27. Ps. 90, 6. Koh. 11, 6.), לְעֵת für בְּעֵת (Jos. 10, 27.) vorkommt. עֶבְרָה ist eigentlich das Ueberströmende, Ueberfluthende und von Gott gebraucht, Bezeichnung seines strafenden Zornes; „Tag der Zornfluthen" ist somit dasselbe was „Tag des Verderbens", nur mit der weitern Nebenvorstellung, daß das Verderben Folge göttlicher Beleidigung sei. Subject bei יוּבָלוּ ist רָע als collect. und das Verbum nicht vom Hinaustragen der Todten zur Beerdigung, sondern synonym mit חָשַׂךְ zu verstehen: sie werden weggehoben, weggetragen, d. h. gerettet, dem Verderben entrückt. Im ersten Falle müßte wie V. 32 קֶבֶר dabei stehen, abgesehen davon, daß die Stelle gerade diesem Vers gegenüber einen minder passenden Sinn bekäme. Die vielerfahrenen Wanderer versichern also, daß selbst zu Zeiten herrschender Plagen, womit Gott die Menschen heimsuche, gerade die Bösen dem Untergang entgehen.

31. Auch das haben die Wanderer beobachtet als einen Vorzug der Frevler vor den übrigen Menschen, daß Niemand es wagt, sie in ihrem Glück und Uebermuth irgendwie zu stören, selbst wenn sie grobes Unrecht üben.

32. „Er wird noch feierlich zu Grab geleitet
„Und wacht sofort noch über seinem Grabesdenkmal.

33. „Es sind ihm süß des Thales Schollen,
„Und nach ihm her zieht alle Welt,
„Und vor ihm Menschen ohne Zahl."

יַגִּיד ist hier mit Emphase gesagt: zurechtweisend vorhalten, und דַּרְכּוֹ (sein Weg) ist seine Handlungsweise, sein Wandel. Vor הוּא ist אִם ausgelassen, und עָשָׂה ist ein Handeln im allgemeinen Sinne. Sie sagen also: er mag thun oder gethan haben was er will, wobei jedoch vorzugsweise an Unrecht gedacht ist, Niemand denkt daran, ihm zu vergelten oder sein Unrecht auch nur vorzuhalten. So verstehen die älteren Ausleger den Vers durchweg (cf. Sanct., Pineda, Corder., Poli synops.), und sowohl die einzelnen Ausdrücke als der Zusammenhang sind dafür. Will man dagegen die Pronomina auf Gott beziehen, so daß gesagt würde, solche Erscheinungen haben in dem allmächtigen Willen Gottes ihren Grund, gegen welchen Einsprache thun zu wollen eitel und thöricht wäre (Hirzel. Ew.); so wird der Zusammenhang durch einen hier ganz fremdartigen Gedanken sehr widerlich unterbrochen, und auch abgesehen davon ist schon an sich nicht glaublich, daß וְהוּא V. 31 nicht dieselbe Beziehung haben soll, wie V. 32.

32. Selbst das haben jene Wanderer gesehen, daß die Frevler sogar nach ihrem Tode noch gewissermaßen glücklicher sind als Andere. הוּבַל wird auch von feierlichem Geleitgeben gebraucht (Jes. 55, 12. Ps. 45, 16.) und ist somit hier von einem festlichen Leichenbegängniß zu verstehen, womit der Frevler geehrt wird. קְבָרוֹת (Gräber) ist wie קְבָרִים 17, 1. Bezeichnung des Begräbnißplatzes. Dem גָּדִישׁ wird hier fast allgemein die Bedeutung „Leichenhügel oder Grabdenkmal" gegeben, die es etymologisch sehr wohl haben kann (vgl. Meier, Wurzelw.). Die Bedeutung „Garbenhaufe", in der es 5, 26. vorkommt, und die man ihm auch hier vindiciren wollte, giebt keinen recht passenden Sinn (vgl. Hirzel), wogegen die Bedeutung „Grabdenkmal" hier durchaus angemessen ist. Das Wachen über demselben bildet dann den Gegensatz zum Todesschlaf im Grabe, und der Sinn ist: das Denkmal wird sein Andenken ebenso erhalten, wie wenn er selbst über demselben wachte und jedermann an sein ehemaliges Dasein und Glück erinnerte. Das Denkmal vertritt in dieser Hinsicht gleichsam seine Stelle. Weit entfernt also, daß sein Andenken von der Erde verschwinde, wie Bildad behauptet hatte (18, 17.), wird es gerade auf sehr ruhmvolle Weise forterhalten.

33. Noch weitere Beschreibung des Glückes, das ihm nach seinem Tode zu Theil wird. נַחַל ist eigentlich ein Gießbach (6, 15.), dann ein Thal, durch das ein solcher fließt, und steht hier für Thal überhaupt. רְגָבִים (nur noch 38, 38.) sind Erdschollen, selbst diese sind ihm gleichsam noch angenehm, und im Grabe noch befindet er sich wohl, da sein Nachruhm so groß ist. Die zwei letzten Versglieder verstehen manche vom Leichenbegängniß, wo ein zahlreicher

34. Wie könnt ihr denn so leer mich trösten wollen?
Von euern Gegenreden bleibt nur Bosheit übrig.

Dritte Unterredung.

Kapp. XXII—XXVIII.

Rede des Eliphas.

Kap. XXII.

Der letzten Rede Job's gegenüber sollte nun von Seite der Freunde bewiesen werden, entweder daß Job's Behauptung hinsichtlich des Glückes der Bösen unrichtig sei, oder daß diese Thatsache nicht zu seinen Gunsten spreche. Statt dessen wiederholt nun aber Eliphas, der hiermit die dritte Unterredung eröffnet, nur seine frühere Behauptung, daß den Bösen immer Unglück treffe, und jedes Unglück Strafe der Sünde sei, und hält dann dem Job ohne Weiteres eine Reihe von Sünden und Lastern vor, die er eben, ob er's eingestehe oder nicht, begangen habe. Dann ermahnt er ihn, seine frechen Gedanken und Reden gegen Gott aufzugeben, damit er nicht mit den Gottlosen der Vorzeit ein gleiches Schicksal habe und bei der Nachwelt gleich ihnen nur als ein schreckliches Strafexempel im Andenken bleibe. Endlich verheißt er ihm unter der Bedingung der Besserung neues Glück. Wesentlich Neues sagt er also hier wiederum nicht und seine Rede erscheint nur als ein faktisches Eingeständniß, daß er den Job nicht zu widerlegen vermöge.

Zug der Leiche voranging und ein eben so großer nachfolgte (Menoch., Coccej.), allein dagegen spricht der vorige Vers; die Worte sind vielmehr so zu verstehen, daß der Frevler nach seinem Hinscheiden noch unzähliger Bewunderer und Nachahmer sich erfreue, gleichwie er auch unzählige Vorgänger habe. Außer dem Denkmal über seinem Grabe hat er also noch ein anderes in den Herzen seiner Nachfolger, welches noch weit mehr als jenes sein Andenken auf die Nachwelt bringt. מָשַׁךְ steht hier intransitiv wie Richt. 4, 6.

34. Zum Schlusse sagt er: Wenn man nun von den Erwiederungen der Freunde auf seine Reden das abziehe, was den berührten Thatsachen widerspreche, so bleibe nur Bosheit übrig; denn die gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen seien mit aller Wahrheit und Erfahrung im Widerspruch und somit boshafter Weise gegen ihn vorgebracht, eben darum seien aber auch die ihm angebotenen Tröstungen durchaus eitle und nichtige.

XXII. 1. Und es erwiederte Eliphas, der Themanite, und sprach:
2. Kann etwa Gott ein Mensch was nützen?
Nein, nur sich selber nützt der Fromme.
3. Hat Vortheil der Allmächtige, daß du gerecht bist,
Hat er Gewinn, daß du in Unschuld wandelst?
4. Wird er vielleicht aus Furcht vor dir dich strafen,
Und mit dir gehen in's Gericht.
5. War denn nicht deine Bosheit groß,
Und endlos deine Missethaten?

2. Die Behauptung, daß Job sein Leiden durch Sünden verdient habe, sucht Eliphas durch die andere vorzubereiten, daß die menschlichen Handlungen für Gott weder vortheilhaft noch nachtheilig seien. Der Tugendhafte, sagt er zunächst, bringt durch seine Tugend nicht etwa Gott einen Vortheil, sondern bloß sich selbst; wenn ersteres der Fall wäre, will er sagen, so ließe sich etwa noch denken, daß Gott auch Schuldlose mit Leiden drücke, um dadurch wo möglich noch größere Tugend zu erzielen, so aber, da jener Fall nicht Statt finde, lasse sich kein Grund zu solchem Verfahren denken. סָכַן bedeutet wie 15, 3.: nützen, und wird zuerst mit לְ und dann mit עַל־ construirt; letzteres ist aber im Sinne von אֶל־, sofern es auch dem לְ gleichkommt, gebraucht, und vertritt daher die Stelle des לְ. כִּי ist entweder Affirmativpartikel: wahrlich, oder mit Rücksicht auf den negativen Sinn der vorausgehenden Frage adversativ: sondern. Das Suff. bei עָלֵימוֹ bezieht sich auf מַשְׂכִּיל als Collect. und er sagt: sich selbst nützt der Fromme, indem er nämlich die Strafen der Sünde von sich abhält und den Segen der Tugend sich zuwendet. מַשְׂכִּיל ist Einer, der Einsicht hat, namentlich der Gott kennt und in Folge davon verehrt, also der Fromme.

3. Weitere Ausführung des Vorigen. Dem Allmächtigen kann menschliche Frömmigkeit und Tugend keinen Gewinn bringen. חֵפֶץ ist eigentlich Neigung, Wunsch, dann Gewünschtes, Vortheil, so hier; synonym damit ist nachher בֶּצַע und אִם bloße Fragepartikel, die Frage will aber wieder eine verneinende Antwort. תַּתֵּם ist chaldaisirendes Hiph. von תָּמַם, und „die Wege tadellos machen" nur ein synonymer Ausdruck für צָדַק im ersten Halbvers.

4. Aber auch keinen Schaden kann menschliche Bosheit dem Allmächtigen bringen, so daß er etwa die Bösen wegen seiner selbst zu strafen und unschädlich zu machen brauchte. Gott hat somit gar keinen Grund, um seiner selbst willen die Menschen zu quälen, und es kann daher auch der Grund von Job's Leiden nur in ihm selbst liegen, und wenn dieses der Fall ist, nur in seiner Sündhaftigkeit. „Deine Furcht" (יִרְאָתְךָ) ist hier die Furcht vor dir; das Suff. ist objectiv zu fassen, und הוֹכִיחַ mit dem Accusativ ist „zurechtweisen, strafen," und eben dieses ist dann auch die Folge des in's Gericht Gehens mit Einem von Seite Gottes.

5. Da Eliphas durch das Bisherige vollkommen bewiesen zu haben glaubt,

6. Du pfändetest umsonst ja deine Brüder,
Und zogst den Armen ihre Kleider aus.
7. Du tränktest Müde nicht mit Wasser,
Und Hungrigen versagtest du das Brod.
8. Und der Gewaltige besaß das Land,
Der Uebermüthige bewohnte es.

daß Job's Leiden Folge seiner Sünden seien, hält er ihm sofort letztere ohne Weiteres vor und giebt gleich anfangs zu verstehen, daß er sie wegen ihrer Menge nicht vollständig aufzählen könne und nur Weniges von dem Vielen berühren wolle. Die Frage hat bejahenden Sinn und es ist unrichtig, im Anfang derselben einen Ausdruck des Zweifels, etwa ein „vielleicht" zu suppliren (cf. Schult.).

6. Da es dem Eliphas gewiß ist, daß Job viele und schwere Sünden auf sich haben müsse, und er ihm dieselben zum Bewußtsein bringen möchte, so nennt er eben solche, die bei Reichen und Mächtigen überhaupt vorzukommen pflegen, und ist so fest überzeugt, daß Job dieselben begangen habe, daß er auch nicht den kleinsten Ausdruck des Zweifels in seine Vorwürfe einfließen läßt. Zuerst wirft er ihm strenges Auspfänden der Armen vor, was dem mosaischen Gesetze zuwider (Exod. 22, 24—26. Deut. 24, 10—13.) und überhaupt ein Zeichen der Härte war. Diese wird hier noch gesteigert durch חִנָּם (ohne Grund) weil nämlich Job's Wohlstand so groß war, daß er zu so etwas keine Ursache hatte. Den Vorwurf des Wuchers verstärkt noch der zweite Halbvers, indem er sagt, Job habe ganz gefühllos den Armen selbst die Kleider ausgezogen; dieß ist wegen des Parallelismus ohne Zweifel noch vom Pfänden zu verstehen, עֲרוּמִּים aber ist nicht zu premiren, sondern nur als Bezeichnung ganz armer hilfloser Menschen überhaupt gebraucht.

7. Unter den Müden und Hungrigen sind hier Fremde gemeint, die nicht zur Familie gehörten. Sie mit Wasser und Brod erquicken, wäre die kleinste und leichteste Art von Wohlthätigkeit gewesen, aber selbst diese übte er nicht. Dieser Vorwurf ist um so stärker, als besonders bei den alten Semiten Wohlthätigkeit unter die ersten und unerläßlichsten Erfordernisse eines achtbaren Charakters gehörte.

8. Statt der Schwächern und Hülflosen sich anzunehmen, that er vielmehr das Gegentheil, er verdrängte sie aus ihrem Besitze. זְרוֹעַ (Arm) ist öfters bildliche Bezeichnung der Macht und Gewalt (Ps. 10, 15. 83, 9. Ezech. 22, 6.) und ein Mann des Armes somit ein Mächtiger und Gewaltthätiger; נְשׂוּא פָנִים (Einer, der sein Angesicht hoch trägt) ist ein Vornehmer, nur daß der Ausdruck zugleich auch den Nebenbegriff des Uebermuthes hat; gemeint ist aber unter Beiden Job selbst, und bei הָאָרֶץ ist an die Ländereien gedacht, die er sich angeeignet hat und die wegen ihrer großen Ausdehnung so bezeichnet werden. Durch jene Bezeichnungsweise Job's nun will Eliphas sagen, diese Erwerbung sei auf ungerechte, gewaltthätige Weise durch Ver-

9. Du sandtest Wittwen ohne Habe fort,
Und selbst der Arm der Waisen ward zerschmettert.
10. Deßwegen bist von Schlingen du umgeben
Und ängstiget dich plötzliches Entsetzen.
11. Gewahrst du denn noch nicht die Finsterniß,
Und nicht die Wasserfluthen, die dich decken?
12. Ist etwa Gott nicht himmelhoch?
Schau nur der Sterne Haupt, wie hoch sie sind!

drängung der rechtmäßigen aber schwächern Besitzer erzielt worden. In diesem Sinne (am passendsten zur Umgebung) übersetzt schon die Vulgata: In fortitudine brachii tui possidebas terram, et potentissimus obtinebas eam.

9. Steigerung des Vorigen. Selbst gegen die schutzlosesten und bedauernswerthesten Menschen, Wittwen und Waisen, war er hart und grausam, für die doch das Gesetz mit besonderem Nachdruck Milde und Schonung in Anspruch nimmt (Exod. 22, 21—23. Deut 24, 17.) und das Gegentheil mit dem Fluch belegt (Deut. 27, 19.). Das „leer entlassen" bezeichnet entweder das Verweigern einer Gabe und Unterstützung oder das gewaltsame Entreißen des Besitzes (cf. Schult.). Letzteres ist dem Sinne des Eliphas, der die Beschreibung so schlimm als möglich macht, angemessener. Subject bei יְדֻכָּא ist זְרֹעוֹת und die Construction ein Arabismus; gemeint ist aber unter זְרֹעוֹת Alles, was etwa den Waisen zur Stütze dienen könnte, dieses wurde zermalmt, für sie vernichtet, durch Job nämlich.

10. Als angemessene Strafe für solche Sünden bezeichnet nun Eliphas Job's jetzigen Zustand. פַּחִים (Schlingen) sind bildliche Bezeichnung der Leiden Job's, dessen Lage dadurch wieder mit einer Gefangenschaft verglichen wird. Solche Schlingen sind alle seine Umgebungen, d. h. er ist von allen Seiten damit umstrickt, so daß kein Entkommen mehr möglich ist. Dasselbe ist gemeint unter dem plötzlichen Schrecken, nur daß dadurch zugleich noch der unvermuthete Eintritt des Unglücks angedeutet wird.

11. Dieser Vers ist nicht assertorisch (LXX), sondern fragend (Vulg.) zu fassen. Eliphas will sagen, Job hätte selbst schon längst einsehen sollen, was auf solche Handlungsweise folgen müsse und was ihm jetzt noch Schlimmes drohe und bevorstehe, wenn er nicht sein Unrecht anerkenne und sich bekehre. „Finsterniß" ist Bild des Unglücks und „Wasserfluth" steigert noch die Vorstellung davon, sofern sie wie sonst öfters (z. B. Ps. 18, 17. 69, 2.) bildliche Bezeichnung unvermeidlicher Todesgefahr ist; und durch die gewählten Ausdrücke: שִׁפְעָה (Ueberfluthung) und כִּסָּה (bedecken) wird diese Gefahr als die äußerste und höchste bezeichnet.

12. Um Job wo möglich von seinem Unrecht zu überzeugen und zur Besserung zu bewegen, erinnert ihn jetzt Eliphas an die Größe und Erhabenheit Gottes, vor dem er sich demüthigen sollte, und sucht dann von diesem Standpunkt aus seine Behauptungen zu widerlegen. „Höhe des Himmels" ist hier

13. Doch sagtest du: was weiß denn Gott?
Wird hinter'm Dunkel er wohl richten?

14. Es sind ja Wolken seine Hüll' und er sieht nicht,
Und auf des Himmels Bogen wandelt er.

einfach s. v. a. himmelhoch, ב dabei zu ergänzen ist unnöthig, und zu übersetzen: „weit höher als der Himmel" willkürlich und jedenfalls ungenau. Unter „Haupt der Sterne" kann wohl nichts anderes gemeint sein als der höchste Stern oder collectiv die höchsten Gestirne. Schon diese, will er sagen, sind so hoch, daß der menschliche Blick sie kaum erreicht, und daher der Himmel und Gott noch weit mehr. Damit will er aber natürlich nicht die weite Entfernung, sondern nur die Größe und Majestät veranschaulichen (Estius), wobei er zugleich besonders auch an das allumfassende Wissen Gottes denkt, welches 11, 8. unter ähnlichen Bildern beschrieben wurde.

13. 14. Die Behauptungen Job's, die er widerlegen will, führt jetzt Eliphas ausdrücklich an, jedoch nicht mit Job's eigenen Worten, sondern nur so, daß er den Sinn ausdrückt, den er in denselben gefunden. Er will sagen: Obwohl nun Gott so unermeßlich groß und erhaben ist, so meinst du doch, er wisse nichts von dir und kümmere sich überhaupt nicht um menschliche Dinge, und diese Gleichgültigkeit habe ihren Grund darin, daß die irdischen Angelegenheiten dem Auge Gottes entzogen seien theils durch die ihn umhüllenden Wolken, theils durch das ihn ganz von der Erde abschließende Himmelsgewölbe, über dem er wohnt. Die Frage: was weiß Gott? hat verneinenden Sinn, und das Wissen ist emphatisch zugleich als ein Bekümmertsein um Etwas gemeint. עֲרָפֶל bezeichnet häufig das Dunkel der dichten Wolken, womit Gott umgeben ist (Deut. 5, 19. 1 Kön. 8, 12. Ps. 18, 10. 97, 2.), und bezeichnet hier dasselbe was V. 14 עָבִים; von so dichten Wolken umhüllt, soll Job behauptet haben, könne Gott nicht sehen, was auf Erden vorgeht. חוּג (Kreis, Bogen) steht hier für das Himmelsgewölbe, ähnlich wie Jes. 40, 22., über welchem Gott wandle und nicht auf das achte, was unten geschieht. — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß Job das, was ihm Eliphas vorwirft, bisher nirgends, sondern gelegenheitlich vielmehr das Gegentheil behauptet hat. Es haben sich daher schon ältere Ausleger darüber gewundert, wie Eliphas dazu kommen könne, dem Job solche Behauptungen zu unterschieben. Die Ursache davon scheint aber ziemlich nahe liegend. Eliphas versteht oder verdreht nämlich die Behauptung Job's, daß er sein Leiden nicht durch Sünden verdient habe, dahin, daß Job überhaupt die Gerechtigkeit Gottes den Menschen gegenüber und damit die providentielle Leitung der menschlichen Angelegenheiten schlechthin läugne und ein völliges Unbekümmertsein Gottes um dieselben behaupte. Ohne Zweifel will der Verfasser des Buches dadurch die Verlegenheit des Eliphas dem Job gegenüber charakterisiren, daß er ihn demselben Behauptungen unterschieben läßt, gegen die sich wirklich starke Einwendungen machen lassen.

15. Willst du den Pfad der Vorwelt etwa wandeln,
Auf welchem einst des Frevels Männer gingen?
16. Die weggerissen wurden vor der Zeit,
Und deren Grund ein laut'rer Strom geworden.
17. Die zu Gott sprachen: weg von uns!
Was kann uns der Allmächtige denn thun?

15. Auf Grund des Vorausgehenden giebt jetzt Eliphas dem Job zu verstehen, daß gerade seine Denkweise mit jener der von ihm charakterisirten Frevler (21, 14 f.) übereinstimme und ihre gotteslästerlichen Reden im Grunde nur die seinigen seien. Indem er ihn aber fragt, ob er auf solche Weise den Pfad der Vorzeit rc. wandeln wolle, sagt er ihm zugleich, daß jene Denkweise eben den berüchtigten Frevlern im Alterthum eigen gewesen sei, welche in schrecklichen Strafgerichten untergegangen. Und damit antwortet er zugleich auf die Frage Job's: wie oft denn die Leuchte der Frevler erlösche (21, 17 f.). אֹרַח עוֹלָם (Vulg.: semita saeculorum) wird sehr verschiedenartig gedeutet, meistens jedoch nur mit Rücksicht auf den christlich-kirchlichen Sprachgebrauch in Betreff des Wortes saeculum (cf. Pineda, Corder.). Im hebräisch-biblischen Sprachgebrauche sind Wege und Pfade der Vorzeit theils die göttlichen Fügungen in alter Zeit (Habak. 3, 6.), theils die damaligen Handlungen und Schicksale der Menschen sowohl im guten (Ps. 139, 24. Jer. 6, 16.) als im schlimmen Sinne. Daß hier Letzteres der Fall sei, erhellt aus dem Folgenden. Wer aber unter den Männern des Frevels gemeint sei, deutet der nächste Vers an.

16. Fortsetzung. אֲשֶׁר bezieht sich auf das vorige מְתֵי. Einige denken dabei an das ausgeartete Geschlecht zur Zeit der Sündfluth, Andere an die Zerstörung von Sodoma und Gomorrha, Andere an den Untergang der Aegyptier im rothen Meere (Sanct., Schult.). Auf erstere weisen die Worte ziemlich deutlich hin, aber auch das andere kann gemeint sein und es ist dann der Strom im zweiten Halbvers ein brennender Feuer- und Schwefelstrom; wahrscheinlich ist daher an beides zugleich gedacht und darum die Ausdrücke so unbestimmt. קמט (16, 8.) ergreifen, ist hier ein Wegraffen. וְלֹא עֵת heißt „vor der Zeit, zu frühe", ähnlich wie 15, 32. בְּלֹא יוֹמוֹ. Sie wurden früher hingerafft als nach dem natürlichen Lauf der Dinge ihr Tod erfolgt wäre. יוּצַק umschreibt das Adject. zu נָהָר: ein Strom, der ausgegossen wird, statt: ein ausgegossener, sich mächtig ergießender Strom. Deßwegen ist aber vor יְסוֹדָם nicht etwa עַל zu ergänzen, sondern dieses ist Subject und נָהָר יוּצַק Prädicat: ihr fester Grund wurde ein ausgegossener Strom, verwandelte sich in solchen und führte sie davon.

17. Der Grund, warum jene so weggerafft wurden, war kein anderer, als weil sie ebenso, wie Job und die von ihm erwähnten Frevler, in Bezug auf Gott dachten und handelten. Denn was Eliphas sie sagen läßt, ist nur in stärkeren Ausdrücken dasselbe, was er vorhin den Job und Job selbst die

18. Und dennoch füllte Er mit Gütern ihre Häuser;
Drum sei der Rath der Frevler fern von mir.

19. Es sehen's die Gerechten und frohlocken,
Und spotten ihrer dann die Reinen:

20. „Fürwahr! vertilgt ist unser Widersacher,
„Und Feuer hat sein Glück verzehrt."

Frevler (21, 14 f.) sagen ließ. Frevler jener Art, will er also sagen, sind demnach wirklich schon im Alterthum mit schrecklicher Vertilgung bestraft worden, und die betreffenden Thatsachen sind bekannt und von Niemand geläugnet. Dadurch soll Job erinnert werden, was auch er verdiene und ihm bevorstehe, wenn er die bereits betretenen Pfade jener Frevler nicht zeitig genug wieder verlasse. So sehr diese Hinweisung auf die Geschichte gegen Job zu gehen scheint, so stößt sie seine Behauptungen über das Glück der Bösen doch nicht um, sondern hebt bloß ihre ausschließliche Allgemeingültigkeit auf, was Job nachher auch selbst anerkennt. Durch לָמוֹ statt לָנוּ beugt Eliphas nur die directe Rede in die indirecte um, wie dieß auch 19, 28. der Fall war.

18. Obwohl die Frevler auf die genannte Weise gegen Gott sich betrugen, so hatten sie doch ihr Glück nur von ihm. וְהוּא ist mit Nachdruck vorangestellt: und doch ist er es, der sie beglückte; dadurch erscheint ihr Treiben nur noch um so verwerflicher und ihre eben erwähnte strenge Bestrafung um so gerechter und wohlverdienter. Daher wiederholt Eliphas sogleich die Aeußerung Job's (21, 16 b.) nur in einem etwas andern Sinne und sagt: unter solchen Umständen, weil nämlich die Frevler ein solches Schicksal treffe, soll ihre Denk- und Handlungsweise ihm immer fremd bleiben.

19. Im Gegensatz zum Schicksal der Bösen hebt jetzt Eliphas das Glück der Frommen hervor, beschreibt es aber nur in soweit, als dadurch das Schicksal jener in ein noch trüberes Licht gestellt wird. Es kommt immer so, daß die Guten über den Untergang der Bösen jubeln können. Dieser Jubel ist aber nicht gerade als bösartige Schadenfreude zu denken, sondern vielmehr als Freude über die Aeußerung der göttlichen Gerechtigkeit, welche die Rechtschaffenen zu guter Hoffnung berechtigt, und als Freude über das Verschwinden des Bösen, welches durch Wegschaffung der Bösen eben auch weggeschafft wird. לָמוֹ bezieht sich auf die רְשָׁעִים, die der Untergang trifft oder getroffen hat.

20. Jetzt werden die Worte des Jubels selbst angeführt, den die Schuldlosen über die untergegangenen Frevler erheben. Der Satz ist aber allgemein von Frevlern und Frommen überhaupt zu verstehen und nicht etwa bei Widersacher an die Bösen vor der Sündfluth oder an die Sodomiten und bei den Frommen an Noah und Loth zu denken; denn durch den Gebrauch des רְשָׁעִים V. 18 geht die Rede von den Frevlern der Vorzeit auf die Frevler überhaupt über. אִם לֹא ist als Schwurpartikel nachdrückliche Bejahung. כֻּחַד im Niph. ist wie 4, 7. 15, 28. vertilgt werden. קִים, ἅπ. λεγ. von קוּם, ist s. v. a. קָם, der Aufstehende gegen Einen, der Widersacher. Widersacher nennen sie

21. Gieb dich zufrieden doch mit ihm und werde glücklich,
Es wird dadurch dir reicher Segen werden.

22. Nimm doch Belehrung an aus seinem Munde,
Und lege seine Worte dir in's Herz.

23. Wenn zum Allmächtigen du dich bekehrst,
So wirst du wieder aufgebaut,
Wenn du den Frevel schaffst aus deinem Zelte.

ihn aber nicht nur, sofern das Verhältniß zwischen den Guten und Bösen das des Gegensatzes und der Feindschaft ist, und die Bösen ihrem Wesen nach Feinde der Guten sind, sondern auch weil sie Spott und Verfolgung von den Bösen zu leiden haben. יֶתֶר ist wie 4, 21. alles, was dem Menschen Vorzug giebt. Daß dieses vom Feuer verzehrt werde, wird gesagt mit Rücksicht auf den Untergang vieler Güter Job's durch Feuer.

21. An das Bisherige knüpft Eliphas eine von seinem Standpunkt aus sehr passende Ermahnung an Job zur Bekehrung und Besserung und eine für den Fall, daß er Folge leiste, zuverlässig in Erfüllung gehende Glücksverheißung. Der erste Imperat. vertritt die Stelle der Bedingung und der zweite die der Folge. סָכַן scheint im Allgemeinen das nachbarliche Wohnen neben einem Andern und sofort Friedlichkeit und Vertraulichkeit mit ihm auszudrücken (cf. Gesen. Thesaur.); das Hiphil mit עִם hat dann die Bedeutung: Frieden schließen, friedlich leben mit Einem, und er sagt: wenn du aufhörst, dich über Gott zu beklagen und mit seinen Fügungen dich zufrieden giebst (denn עִמּוֹ bezieht sich auf Gott), so wirst du Glück und Segen (שָׁלוֹם) haben, בָּהֶם bezieht sich auf eben dieses Friedehalten mit Gott, und der Plural (הֶם—), für den man etwa ein anderes Suffix erwarten könnte, erklärt sich daraus, daß dasselbe in einer Menge einzelner Handlungen sich bethätigen muß. תְּבוֹאָתְךָ wird theils als Verbum, theils als Nomen angesehen; im letztern Falle, der die alten Uebersetzungen für sich hat, wäre es seltenere Form für תְּבוּאָה, im erstern dagegen Futurum von בּוֹא mit paragogischem ה, welches vor dem Suff. in ת übergegangen. Der Sinn ist jedenfalls derselbe: dann wird dir großes Glück zu Theil werden; die Auffassung als Verbum verdient aber als schwierigere Leseart und wegen anderer analoger Formen von בּוֹא (vgl. Gesen., Lehrgeb. S. 464, Ewald, Lehrbuch § 191 b.) den Vorzug.

22. Die erste Hälfte des vorigen Verses wird weiter ausgeführt. תּוֹרָה ist hier geoffenbarte Lehre überhaupt, sofern auch Nicht-Juden, namentlich in so früher Zeit und in Verhältnissen wie Job, durch Tradition eine Kunde davon haben konnten. Der Ausdruck: aus seinem Munde, will nicht specielle, dem Job unmittelbar zu Theil gewordene Offenbarungen Gottes bezeichnen, sondern nur Gottes Gesetz überhaupt im Gegensatz zum eigenen Wollen und Begehren, und denselben Sinn hat nachher אֲמָרָיו, so daß der zweite Halbvers als Parallelglied des ersten nur eindringlicher das Nämliche sagt.

23. Weitere Ausführung der zweiten Hälfte von V. 21 und Beschreibung

24. Dann kannst du in den Staub dein Silber legen,
Dein Ophirgold in das Gestein der Bäche.
25. Und der Allmächtige wird sein dein Silber,
Und große Silberschätze dir.

der erfreulichen Folgen, die es für Job haben werde, wenn er der Ermahnung zur Besserung Gehör gebe. Zuerst werden jene Folgen durch תִּבָּנֶה nur bildlich angedeutet, indem dadurch die Wiedereinsetzung Job's in sein früheres Glück mit dem Aufbauen eines zerfallenen Hauses verglichen wird. שׁוּב ist hier ein Umkehren im moralischen Sinne und wird als solches durch den zweiten Halbvers noch näher bestimmt, zu welchem אִם herüber zu denken ist.

24. Speciellere Entwicklung des vorigen תִּבָּנֶה. Job wird dann die kostbarsten Glücksgüter im reichsten Ueberflusse besitzen, so daß die größte Verschwendung nicht im Stande sein wird, ihn arm zu machen. שִׁית ist Infinit. mit ausgelassenem Verb. finit. Von בֶּצֶר, das nur noch im nächsten Vers vorkommt, ist die Bedeutung nicht ganz sicher; wahrscheinlich jedoch ist es ebenso poetische Bezeichnung für Silber als eines weißen Metalles (denn بِصْر ist lapis subalbus, daher wohl die Uebersetzung der Vulgata durch silex), wie כֶּתֶם für Gold als eines gelben; dafür spricht auch die Verbindung, in der es hier vorkommt. אוֹפִיר ist nämlich hier Ophirgold, das als das vorzüglichste berühmt war. צוּר, in Parallele mit עָפָר, hat auch eine damit synonyme Bedeutung: Steine, steiniger Grund, nicht gerade Felsen im strengen Sinne, wie dieß auch noch deutlich genug aus dem hinzugefügten נְחָלִים erhellt. Das Legen in den Staub und unter die Steine der Bäche heißt dann: diesen gleichstellen und gleich behandeln, also in solchem Ueberflusse besitzen, daß man sie nicht höher zu achten braucht. Will man statt וְשִׁית mit der Vulgata יָשִׁית lesen, so daß Gott, der dann Subject ist, sogleich als der Spendende erscheint, so bleibt der Sinn des Verses im Wesentlichen zwar derselbe, bekommt jedoch eine Wendung, die dem Folgenden gegenüber nicht mehr recht paßt.

25. Steigerung des Vorigen. Der Allmächtige selbst wird gleichsam Job's Silber sein, d. h. Job wird es fortwährend im größten Ueberflusse, in einer unerschöpflichen Menge und Fülle besitzen, so lange er den Allmächtigen auf seiner Seite hat und im Besitze von dessen Gnade und Wohlgefallen ist. Nach diesem Letztern also, will Eliphas sagen, soll er vor Allem trachten durch Bekehrung und Besserung, dann werde jenes von selbst folgen. בְּצָרִים ist nur Plur. vom vorigen בֶּצֶר, die Ableitung von צַר (Widersacher — Eritque Omnipotens contra hostes tuos. Vulg.) bringt einen etwas fremdartigen Sinn in die Stelle. תּוֹעָפוֹת kommt nur noch Ps. 95, 4. in Verbindung mit הָרִים (Bergen) und Num. 23, 22. 24, 8. vom רְאֵם (Büffel) vor; überall haben es schon die Alten sehr verschiedenartig übersetzt, und wenn man die citirten Stellen näher ansieht, wird sogleich klar, daß es auch nicht überall

26. Dann wirst du des Allmächtigen dich freuen,
Und froh dein Angesicht zu Gott erheben.

27. Wirst zu ihm beten und Erhörung finden,
Und was du ihm gelobet, ihm entrichten.

28. Was du beschließest, wird dir dann gelingen,
Und Licht wird deine Wege dann bestrahlen.

29. Bedrängt man dich und rufst du: Uebermuth!
So wird er dem Gebeugten helfen;

in gleicher Bedeutung gebraucht sein kann. Hengstenberg giebt ihm zwar die Bedeutung „Anstrengungen“ und meint, sie passe überall (Geschichte Bileam's rc. S. 119 ff.); allein gut paßt sie doch nur bei Num. 23, 22. 24, 8.; dagegen an unserer Stelle kann nicht wohl von „Silber der Anstrengungen, d. h. Silber, das durch Anstrengungen erworben wird“, die Rede sein, da es ja dem Job gerade ohne jegliche Anstrengung zukommen soll, und daß Ps. 95, 4. „Anstrengungen der Berge dichterische Bezeichnung ihrer höchsten Gipfel seien“, wird schwerlich Vielen einleuchten. Ohne Zweifel hat sich hier derselbe tropische Sprachgebrauch geltend gemacht, wie bei dem synonymen יְגִיעַ, welches eigentlich Arbeit und Anstrengung, tropisch Reichthümer und Schätze bedeutet. Die Bedeutung „Schätze“ ist auch wirklich an unserer Stelle und Ps. 95, 4. allein passend. Silber der Schätze ist dann Silber in großer Menge, zu reichlichen Schätzen und Vorräthen gesammeltes Silber; oder man kann תּוֹעָפוֹת auch als verallgemeinernde und verstärkende Apposition zu כֶּסֶף fassen: Silber, Schätze.

26. Statt über Gottes Fügung zu klagen, wird sich dann Job über dieselbe nur freuen können, und zugleich die frohe Zuversicht haben, daß ihm Gottes Segen nie mangeln werde. „Das Angesicht zu Gott erheben“ ist nämlich Zeichen der Zuversicht und des Vertrauens, und Gegenstand desselben, so wie der Freude, ist Gottes Wohlgefallen und sein reichlicher Segen.

27. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt. Job wird sich immer mit der Zuversicht, Erhörung zu finden, an Gott wenden können, und nie unerhört bleiben. „Die Gelübde erfüllen“ ist s. v. a. erhört werden; weil das Gelübd erst dann erfüllt wird, wenn das, um was man gefleht hat, gewährt worden oder eingetroffen ist.

28. Jede Unternehmung wird ihm gelingen und jeder Wunsch in Erfüllung gehen. גָּזַר ist hier „bestimmen, beschließen“, und אֹמֶר, wie sonst דָּבָר, Sache im allgemeinen Sinne, und קוּם bezeichnet das Zustandekommen, das Gelingen des Vorhabens oder Beschlusses. Dasselbe, nur mit dem Nebenbegriff des Glückes und Wohlstandes überhaupt, veranschaulicht das Licht, das seine Wege bestrahlt.

29. Wenn aber auch etwa ein Unglück ihn trifft, so wird es nur kurz sein und von ihm genommen werden, sobald er um Befreiung davon bittet. Bei

30. Wird retten selbst den Schuldbeladenen,
Gerettet wird er durch die Reinheit deiner Hände.

Antwort Job's auf die Rede des Eliphas.

Kapp. XXIII. u. XXIV.

Zuerst wiederholt Job seinen frühern Wunsch, vor Gott selbst seine Unschuld beweisen zu können, weil die Freunde auf seinen dießfallsigen Beweis doch nicht achten. Allein es wird ihm sogleich klar, daß dieser Wunsch sich nicht erfüllen könne, daß Gott sein Leiden eben beschlossen habe und diesen Beschluß nicht zurücknehme. Er antwortet daher dem Eliphas wieder damit, daß er weitläufig und ausführlich auf die Erfahrungen hinweist, die mit den Behauptungen der Freunde im Widerspruch stehen, und dann auf einmal dem Streit dadurch eine neue Wendung giebt, daß er den Freunden ihren Hauptsatz rücksichtlich der Bestrafung der Bösen einräumt und bloß dessen ausnahmslose Gültigkeit läugnet. Dadurch wird den Freunden für weitere Gegenreden der Faden abgeschnitten und der Streit nimmt schnell ein Ende.

הִשְׁפִּילוּ ist das Subject allgemein (אֲנָשִׁים) und das Suff. der zweiten Person auf Job bezüglich zu ergänzen; also: wenn man dich bedrängt, s. v. a. wenn du bedrängt wirst. גֵּוָה ist hier nur das zusammengezogene גַּאֲוָה, Erhöbung, Uebermuth, und steht exclamatorisch; er sagt also; wenn du dann sprichst, nämlich im Gebet zu Gott: Uebermuth! s. v. a. Uebermuth bedrängt mich, so wird er (Gott nämlich) retten den Gedemüthigten; ein solcher ist שַׁח עֵינַיִם als Gegensatz von נְשׂוּא פָנִים, und gemeint ist darunter Job selbst.

30. Fortsetzung. Subject bei יְמַלֵּט ist, wie vorhin bei יוֹשִׁעַ, Gott. אִי נָקִי ist ein Nicht-Schuldloser, und dieß ist nur ein gelinder Ausdruck für: ein Sündhafter, Schuldbeladener; das אִי als Negation ist ähnlich wie in dem Namen אִי כָבוֹד (1 Sam. 4, 21.) gebraucht. Also selbst den Schuldbeladenen wird Gott dann retten; wie? sagt der zweite Halbvers: durch die Reinheit deiner Hände; diese ist bildliche Bezeichnung reinen schuldlosen Wandels, und dieser Vers enthält somit noch eine Steigerung des Bisherigen und sagt: Job werde dann durch seine Reinheit und Wohlgefälligkeit vor Gott nicht nur sich selbst vor jedem Unglück bewahren, sondern auch noch andere Nicht-Schuldlose daraus retten, Gott werde diesen mit Rücksicht auf seine Reinheit Vergebung und Gnade zutheilen, wenn Job für sie bitte, wie solches am Ende auch wirklich geschieht (42, 8.), freilich in ganz anderer Weise als Eliphas es jetzt vermuthet, der hiemit seine letzte Rede an Job schließt.

XXIII. 1. Und es erwiederte Job und sprach:
2. Auch jetzt noch ist voll Bitterkeit mein Klagen,
Und schwerer ist die Hand auf mir noch als mein Seufzen.
3. O möcht' ich doch ihn wo zu finden wissen,
Und bis zu seinem Thron gelangen können!
4. Darthun würd' ich vor seinem Angesicht das Recht,
Und mit Beweisen füllen meinen Mund.

2. Job giebt zuerst einleitungsweise den Freunden zu verstehen, daß ihre Reden in Betreff seines Leidens ihn noch nicht überzeugt und ihm keinen Trost gewährt haben. מְרִי ist gebildet von מָרָה in der Bedeutung von מָרַר (bitter sein), gleichwie auch z. B. מָסָה neben מָסַס, רָבָה neben רָבַב vorkommt; es bedeutet also Bitterkeit, wie es auch fast alle Uebersetzungen nehmen, und er sagt mit Rücksicht auf 10, 1., er könne, wie früher, so auch jetzt noch, nur bittere Klagen über sein Schicksal erheben. In der Bedeutung „Widerspenstigkeit, Empörung“ (Hirzel) giebt מְרִי hier ohne gezwungene Deutung keinen passenden Sinn. הַיּוֹם will nicht etwa ausdrücken, daß die Unterredung mehrere Tage gedauert habe (vgl. Umbr.), sondern ist einfach s. v. a. „jetzt“ und setzt nur den gegenwärtigen Augenblick jenem frühern entgegen, wo Job gesagt hatte, er wolle reden in der Bitterkeit seiner Seele (10, 1.), und deutet damit zugleich auf die vielen zwischen inne liegenden Reden der Freunde und ihre Nutzlosigkeit hin. In יָדִי ist das Suff. passiv zu fassen, und „meine Hand“ ist die mich treffende Hand Gottes, das über mich verhängte Leiden. עַל־ wird am besten, wie Ps. 137, 6. Koh. 1, 16. als Umschreibung des Comparativs gefaßt: über s. v. a. mehr als; der Gedanke ist dann derselbe, den Job schon 6, 2. 3. ausgesprochen hatte, und hier um so passender, als er ja eben sagen will, daß seine Ansicht von seinem Leiden durch die Reden der Freunde nicht geändert worden und noch dieselbe sei, wie im Anfange.

3. Weil die Freunde das, was er für seine Unschuld anführt, gar nicht würdigen und nicht einmal recht berücksichtigen, so wünscht er jetzt auf's Neue wie 9, 34 f. 13, 15. 18., dieselbe Gott selbst darthun und von ihm eine Erklärung rücksichtlich ihrer erhalten zu können. מִי יִתֵּן ist wie 6, 8. Wunschformel ohne folgendes וְ, und wie יָדַעְתִּי so ist auch אָבוֹא davon abhängig. תְּכוּנָה (eigentlich Gestell) ist hier dasselbe, was sonst כִּסֵּא, der Thron Gottes, vielleicht mit Rücksicht auf die Redensart כּוֹנֵן לַמִּשְׁפָּט כִּסְאוֹ Ps. 9, 8.

4. Jetzt beschreibt Job, wie er sich benehmen würde, wenn der vorige Wunsch in Erfüllung ginge. Er würde sein Recht, d. h. den Beweis, daß er in Behauptung seiner Unschuld Recht habe, in ausführlicher Ordnung vortragen; einen solchen Vortrag bezeichnet עָרַךְ, sofern es das Anordnen eines Kriegsheeres bedeutet. תּוֹכָחוֹת sind dann die Beweisgründe, mit solchen würde er seinen Mund füllen, d. h. es würde ihm daran nicht mangeln, er würde sie in Menge vorzubringen wissen. Die Vulgata hat dafür: increpationes, worunter wohl nur Klagen über die ungerechte Beschuldigung der Freunde

5. Vernehmen wollt' ich dann die Worte, die er spräche,
Und wohl beachten, was er zu mir sagte.

6. Würd' er mit Allmacht etwa streiten wider mich?
Das ja nicht! sondern achten mög' er nur auf mich!

7. Dann wird ein Tadelloser mit ihm rechten,
Und ich entgeh'n auf immer meinem Richter.

8. Sieh, vorwärts geh' ich, und er ist nicht da,
Und rückwärts, und bemerk' ihn nicht;

9. Zur Linken, wo er wirksam ist, und schau ihn nicht;
Zur Rechten, wo er sich verhüllt, und seh' ihn nicht.

gemeint sind (Estius). An eine eigentliche Ueberführung Gottes denkt übrigens Job nicht, sondern nur an den Beweis, daß er schuldlos sei.

5. Job's Verlangen, die Ursache seines Leidens zu erfahren, ist um so größer, als er sich keiner schweren Schuld bewußt ist, und darum jedenfalls die Zuversicht hat, daß wenigstens seine Unschuld nicht würde geläugnet werden, andererseits aber sich in diesem Falle gar keinen rechten Grund für sein Leiden denken kann. יָדַע bezeichnet mehr das Kennenlernen und בִּין das Achten und Merken auf die Sache.

6. An den vorigen Wunsch schließt sich aber wieder, wie 9, 32 f. 13, 21., die Besorgniß, daß Gott vielleicht mit seiner Majestät ihm entgegentreten könnte und dann sogleich der Wunsch, daß jedenfalls das nicht geschehen möge. רָב־כֹּחַ (Machtfülle) ist hier die göttliche Allmacht und Allgewalt, vor welcher Job schon wiederholt seine Furcht geäußert hat. אַךְ־הוּא bildet dann den Gegensatz dazu: nur er für sich allein, gleichsam wie eine andere menschliche Person, getrennt von seiner göttlichen Macht und Majestät, soll erscheinen, und zwar nicht um einen Rechtsstreit zu führen, denn in solchem könnte ihm Job doch nichts anhaben, sondern nur um auf Job's Aeußerungen zu achten, dieß bedeutet יָשִׂים mit בְּ, wobei etwa לִבּוֹ ausgelassen ist, und bildet den Gegensatz zum vorherigen רִיב עִם. Job spricht also hier wieder denselben Wunsch aus, wie 9, 34. 13, 21.

7. Wenn das Gewünschte geschehen würde, sagt er jetzt, dann würde Einer streiten mit ihm (mit Gott nämlich), an dem man keine Schuld fände, der als יָשָׁר (1, 1.) erschiene, und den der Richter von Schuld und Strafe freisprechen müßte. Unter diesem Streitenden (נוֹכָח) meint er aber sich selbst. Er würde entgehen seinem Richter, d. h. freigesprochen werden von ihm, und zwar לָנֶצַח, auf immer, so daß nie wieder ein schlimmer Verdacht gegen ihn entstünde.

8. 9. Die Erfüllung des geäußerten Wunsches ist jedoch unmöglich, weil Gott dem Job nirgends auf wahrnehmbare Weise entgegenkommt. Die vier Weltgegenden bezeichnete der Hebräer gegen Osten schauend durch: vorne, hinten, rechts und links. Hier sind dieselben genannt als Bezeichnung aller

10. Jedoch er kennt ja meinen Weg bei mir,
Und prüft er mich, wie Gold geh' ich hervor.
11. An seinem Schritt hielt immer fest mein Fuß,
Und seinen Weg befolgt' ich ohne auszubeugen.
12. Von dem Gebote seiner Lippen wich ich nicht,
Und mehr als mein Gesetz bewahrt' ich seines Mundes Worte.

Richtungen und Gegenden im Weltraume, und er sagt: wo ich mich immer hinwende, nirgends ist er wahrzunehmen. שְׂמֹאול ist als Accus. zu denken, von אֵלֵךְ abhängig, wende ich mich nach Norden ꝛc. בַּעֲשֹׂתוֹ giebt in seiner gewöhnlichen Bedeutung: wenn er thätig, wirksam ist daselbst, einen sehr passenden Sinn; Job läugnet dann nicht die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes an allen Orten, sondern nur seine Wahrnehmbarkeit, jene behauptet er vielmehr in Uebereinstimmung mit Ps. 139, 7 ff.: wohin könnt' ich vor deinem Geiste gehen, wohin vor deinem Angesichte fliehen ꝛc. Die Bedeutung: verhüllen, verbergen (Umbr., Ew.), so daß es hieße: wenn er (der Norden) ihn (Gott) verbirgt, läßt sich für עָשָׂה ohnehin gar nicht nachweisen. אָחַז ist verkürztes Fut. von חָזָה (sehen); bei יַעְטֹף (bedecken, verhüllen) ist יָמִין (Süden) Subject.

10. Mit כִּי wird der Grund angegeben nicht für das unmittelbar Vorausgehende, daß nämlich Gott Job's Unschuld kenne und falls er ihm erschiene, ihn für schuldlos erklären und von seinem Leiden befreien müßte, was er nun einmal nicht wolle und deßwegen vor ihm sich verberge (Jarchi, Schult., Hirzel); denn diese unwürdige Vorstellung würde nicht zu der großen Ehrfurcht passen, die Job überall vor Gott an den Tag legt; כִּי giebt vielmehr den Grund an für einen nicht ausgedrückten Einwurf, den Job sich selbst macht; er sagt zu sich selbst: der Wunsch jedoch, Gott meine Unschuld zu beweisen, ist ein unnöthiger, denn er kennt ja ꝛc.; dadurch bekommt das כִּי eine adversative oder affirmative Bedeutung: at, profecto. דֶּרֶךְ עִמָּדִי (der Weg bei mir) ist derjenige Weg, den ich zu gehen pflege, und unter Weg ist die sittliche Handlungsweise verstanden; diese also ist Gott wohl bekannt und braucht ihm nicht erst nachgewiesen zu werden. Vor dem zweiten Halbvers ist אִם ausgelassen. Gott kennt seine Sittlichkeit wohl, und wenn er sie einer Prüfung unterwerfen wollte, so würde Job ganz rein aus derselben hervorgehen.

11. Jetzt beweist er die zweite Hälfte des vorigen Verses. Sein (Gottes nämlich) Schritt und Weg ist die von ihm vorgeschriebene Handlungsweise, und er sagt, die göttlichen Gesetze habe er ohne Fehltritt beobachtet und könnte daher in einem göttlichen Gerichte nur für schuldlos erklärt werden. אַט ist apocopirtes Futurum Hiphil von נָטָה, ַ hat es nur, weil es in Pausa steht.

12. Fortsetzung. Statt der bildlichen Ausdrücke „Schritt und Weg" werden jetzt die eigentlichen: „Gebot und Worte seines Mundes" gebraucht. מִצְוַת ist Nominat. absol.: das Gebot seiner Lippen betreffend, so wich ich nicht ab; das Hiphil von מוּשׁ steht intransitiv: ausbeugen, abweichen, näm-

13. Er aber bleibt bei Einem, und wer kann ihn hindern?
Sein Wille hat's beschlossen, er vollzieht's.
14. Ja er vollendet mein Geschick,
Und solches ist bei ihm noch Vieles.
15. Deßhalb ergreift mich Angst vor seinem Angesicht,
Ich denke nach und fürchte mich vor ihm.

lich von der Bahn der Gesetzeserfüllung. מֵחֻקִּי וגו׳ wird verschieden übersetzt, entweder: vor meinem Gesetze bewahrte ich die Worte seines Mundes, so nämlich, daß diese nicht vor jenem zurückstehen mußten (Hirzel), oder: vermöge meiner Sitte und Gewohnheit bewahrte ich ꝛc., oder: mehr als mein eigenes Gesetz, d. h. mehr als die Wünsche und Beschlüsse meines eigenen Willens bewahrte ich ꝛc. (cf. Schult.). Letzteres erscheint als das Natürlichste; jedenfalls beschreiben die Worte den unbedingtesten Gehorsam gegen Gott, wiederum zum Beweis, daß Gott ihn nur für schuldlos erklären könne. Die Vulgata übersetzt: in sinu meo abscondi und las also wohl חֵקִי statt חֻקִּי, und ב statt מ; der Sinn wird dadurch etwas schwächer, aber nicht wesentlich verschieden, übrigens zeigt sich diese Leseart in keiner Handschrift (de Rossi var. lect.). צָפַן (verbergen) bedeutet tropisch auch „bewahren, nicht verletzen", also in Bezug auf Gebote und Vorschriften, dergleichen unter אִמְרֵי פִיו gemeint sind, beobachten, erfüllen.

13. Ungeachtet jedoch seiner Schuldlosigkeit, sagt er jetzt, bleibe doch Gott bei dem gegen ihn eingeschlagenen Verfahren und gehe nicht davon ab. אֶחָד bezeichnet den einmal gefaßten unabänderlichen Beschluß Gottes; wenn er einen solchen gefaßt hat, so bleibt es dabei, und das ist nun auch in Bezug auf Job der Fall. Die Vulgata übersetzt: Ipse enim solus est; allein in diesem Sinne, namentlich zur Bezeichnung Gottes als des allein wahren, wird sonst nicht אֶחָד, sondern nur בַּד oder בָּדָד gebraucht. Job will jedoch durch jene Aussage Gott nicht etwa der Ungerechtigkeit beschuldigen, sondern nur die Unbegreiflichkeit seiner Rathschlüsse hervorheben.

14. Der erste Halbvers ist noch Fortsetzung des Vorausgehenden. Wie in allen Stücken, sagt er, so ist auch in Bezug auf mich sein Rathschluß unabänderlich. חֻקִּי ist hier das für mich Bestimmte, mir Zugedachte, nämlich das Leiden Job's. כָּהֵנָּה beziehen Manche speciell auf eben dieses Leiden, und der Sinn wäre: solche Leiden, wie die gegenwärtigen, habe Gott noch viele für ihn beschlossen (cf. Schult.). Dagegen spricht aber, was er über die Größe seines Leidens und die Kürze seiner noch übrigen Lebenszeit schon wiederholt gesagt hat. Ohne Zweifel bezieht es sich auf die eben besprochene Handlungsweise Gottes überhaupt, und der Sinn ist: so unbegreiflich wie gegenwärtig an mir pflegt er überhaupt zu handeln, Solches ist bei ihm überhaupt gewöhnlich. „Es ist bei ihm" (עִמּוֹ) ist s. v. a. in seinem Rathschlusse, von ihm beschlossen.

15. Gerade dieses Unbegreifliche in Gottes Rathschlüssen erfüllt Job mit Furcht und Angst; wenn Gott immer nach Verdienst Lohn und Strafe aus-

16. Ja Gott erfüllt mit Zagen mich,
Und der Allmächtige mit Schrecken;

17. Daß vor dem Dunkel ich nicht schweigen kann,
Und er vor mir nicht deckt die Finsterniß.

XXIV. 1. Warum verbirgt denn der Allmächt'ge nicht die Unglücks-zeiten,
Und sehen seine Frommen niemals seine Tage.

theilte, so wüßte er doch, was er zu erwarten hätte. So aber wird er durch jeden Gedanken an Gottes unbegreifliche Fügungen erschüttert und in Verwirrung gebracht. Das Nachdenken darüber (אֶתְבּוֹנָן) erfüllt ihn immer mit Furcht und Schrecken, und je mehr er darüber nachdenkt, desto größer wird seine Angst. Für jene, die ihres Heiles vollkommen sicher sind, ist er daher kein gutes Vorbild, er steht vielmehr auf Seite des Apostels, der sagt: Wirket mit Furcht und Zittern euer Heil (Phil. 2, 12.)

16. Fortsetzung des Vorigen. Gott selbst ist es, der jene Angst und Verzagtheit in ihm bewirkt durch die Unbegreiflichkeit seiner Fügungen. Diese nämlich läßt ihn nicht erwarten, was er durch seinen Wandel verdient zu haben sich bewußt ist, sondern erfüllt ihn immer nur mit schlimmen Befürchtungen.

17. Dieß ist nicht Begründung, sondern nähere Erklärung des Vorigen. כִּי entspricht hier unserm: so daß. נִצְמַת kam oben 6, 17. in der Bedeutung: vernichtet werden, verschwinden vor; hier hat es die mehr ursprüngliche Bedeutung: schweigen, wie das arabische صمت (siluit) und das syrische ܐܬܨܡܬ (conticuit), im Niphal also: schweigen gemacht, zum Schweigen gebracht werden; Finsterniß ist wieder bildliche Bezeichnung seines Leidens, und er sagt, vor diesem könne er nicht schweigen, es erfülle ihn mit beständiger Angst und nöthige ihn zu unaufhörlichen Klagen. Dieß ist aber wieder nicht so gemeint, daß sein Leiden die Angst bewirke, sondern so, daß dasselbe zum Beweise diene, daß er nicht auf eine Vergeltung nach Verdienst rechnen dürfe, und darin eben der Grund seiner Angst und seiner Klagen liege. לֹא ist mit der Vulgata auch zum zweiten Halbvers herüber zu ziehen, aber dann bei כִּסָּה nicht אֹפֶל, sondern Gott als Subject und אֹפֶל als Object zu denken; das Bedecken der Finsterniß, d. h. des Unglücks und Leidens, so daß es für Job nicht mehr sichtbar und wahrnehmbar wäre, würde eben das Aufheben oder Beendigen desselben sein, was er nicht zu hoffen hat.

1. Job bespricht jetzt wieder, um dem Eliphas mehr direct zu antworten, die traurige Erfahrung, daß das Schicksal der Guten und Bösen ihrem moralischen Zustande nicht entspreche. Die Frage מַדּוּעַ hat bejahenden Sinn, so daß ihre Auslassung in der Vulgata den Sinn des ganzen Verses nicht wesentlich ändert. Unter עִתִּים sind vermöge des Zusammenhangs, wie Jes. 13, 22. unter עֵת, Unglückszeiten gemeint, diese werden vom Allmächtigen nicht, wie man nach Eliphas' Behauptungen erwarten sollte, verborgen; vor wem, er-

> 2. Man rückt ja Grenzen von der Stelle,
> Raubt Heerden auch und weidet sie.
> 3. Den Esel führt man weg den Waisen,
> Und nimmt als Pfand den Stier der Wittwe.
> 4. Man stoßt die Armen fort vom Wege,
> Und es verbergen sich die Leidenden im Lande.

hellt aus dem zweiten Halbvers, vor den ihn Kennenden nämlich, also vor seinen Verehrern, seinen Frommen, diese müssen vielmehr jene Unglückszeiten kennen lernen und sie erfahren. Die Tage Gottes sind im biblischen Sprachgebrauch regelmäßig die Tage, wo er Gericht hält und bestraft, und so sind auch hier seine Tage die Tage seines Gerichtes und seiner Strafe über die Bösen. Solche Tage sehen seine Verehrer nie. Anstatt also ihre und Gottes Widersacher und Lästerer je mit Unheil und Verderben bestraft zu sehen, werden sie gerade selbst von letzterem getroffen.

2. Der vorige Satz wird nun bewiesen durch eine ausführliche Beschreibung, wie die Frevler immer ungestört ihr gottloses Wesen treiben können, ohne je der göttlichen Strafe zu verfallen; denn daß von Frevlern die Rede ist, erhellt hinlänglich aus der Schilderung ihrer Handlungsweise. Es wechselt überhaupt in diesem Kapitel der Gegensatz zwischen den Bösen und der von ihnen bedrängten und verfolgten Menschenklasse, ohne daß beide jedesmal ausdrücklich genannt werden, weil es immer aus der Beschreibung selbst deutlich ist, von welcher Klasse die Rede sei. Zuerst beschreibt er die Härte und Ungerechtigkeit der Frevler gegen die Nothleidenden überhaupt. Sie verrücken die Grenzen, was das Gesetz streng untersagt (Deut. 19, 14.) und mit dem Fluch bedroht (Deut. 27, 17.), und rauben sogar mit offener Gewalt (ein solches Rauben bezeichnet גָּזַל) den Schwächern ihre Heerden.

3. Selbst Wittwen und Waisen, gegen die das Gesetz mit besonderem Nachdruck Milde und Schonung gebietet (vgl. zu 22, 9.), werden von ihnen auf's Härteste bedrängt. חֲמוֹר und שׁוֹר sind hier nicht nothwendig als Collectiva zu fassen, sondern haben als Singular genommen sogar einen größeren Nachdruck: auch den Einen Esel und das Eine Rind, das sie noch haben, nimmt man ihnen gewaltsam. נָהַג ist nämlich hier ein gewaltsames Wegtreiben, sei es nun als Pfändung oder förmliche Beraubung gemeint; wegen des zweiten Halbverses ist ersteres wahrscheinlicher. Aber auch harte Pfändung der Armen überhaupt (vgl. Exod. 22, 24—26. Deut. 24, 10—13.), um so mehr der Wittwen und Waisen, war dem Gesetze zuwider.

4. Mit ihrer Ungerechtigkeit und Raubsucht und ihrer Härte gegen Wittwen und Waisen verbinden sie Unbarmherzigkeit gegen Arme und Leidende überhaupt, und diese ist so groß, daß letztere auf keinem offenen Wege vor ihren Mißhandlungen sicher sind; als specialisirende Bezeichnung solcher ist das Hinausstoßen aus dem Wege zu verstehen. Die Bedrängten sind daher genöthigt, sich vor ihren grausamen Verfolgern in Höhlen und Schlupfwinkeln

5. Wie wilde Esel in der Wüste
Beginnen sie ihr Werk und suchen Nahrung;
Es muß die Oede Brod für ihre Kleinen geben.

6. Sie ärnten auf dem Felde sein gemengtes Futter,
Und halten Nachles' in des Frevlers Weinberg.

7. Entblößt und ohne Kleidung übernachten sie,
Und ohne Decke sind sie in der Kälte.

zu verbergen. Sofern עֲנָוִים oder עֲנִיִּים (wie die Masorethen lesen) den Nebenbegriff des geduldigen Leidens, der Sanftmuth und Frömmigkeit hat, erscheinen diese Verfolgten den Frevlern gegenüber zugleich als die Rechtschaffenen und darum ihre Verfolgung um so verwerflicher.

5. Jetzt wird noch näher der traurige Zustand beschrieben, in welchem diese Verfolgten trost- und hülflos schmachten. Sie müssen wie wilde Esel in der Wüste ihre Nahrung suchen. Da פֶּרֶא ein furchtsames Thier ist, das die Menschen flieht und in der Wüste sich aufhält, so kann hier nicht von wilden Tyrannen die Rede sein, die ungestüm auf fremdes Gut ausgehen (Pineda, Rosenm.), weil diese nicht mit פְּרָאִים verglichen sein könnten. Ihr Werk (פָּעֳלָם) ist wie Ps. 104, 23. ihr tägliches Geschäft, ihr Tagewerk; worin es bestehe, wird sogleich gesagt: sie suchen sich Nahrung, solche überhaupt ist hier, wie Sprw. 31, 15., unter טֶרֶף gemeint. Dieses Suchen muß aber schon mit der Morgenröthe beginnen (das liegt in מְשַׁחֲרֵי), und ist somit ein müh- und kummervolles, unergiebiges; der stat. constr. ist wie 18, 2. gebraucht. עֲרָבָה ist wie מִדְבָּר die Wüste, was diese zu geben vermag, davon müssen sie leben. לוֹ steht für לָהֶם, auf jeden Einzelnen bezüglich, und drückt die Ausnahmslosigkeit aus.

6. Da jene Unglücklichen in der Wüste sich nicht auf die Dauer zu erhalten vermögen, müssen sie dieselbe wieder verlassen und kommen dann auf die Felder und Weinberge ihrer reichen Bedrücker. Was sie hier bekommen, ist Mischfutter, das nur für's Vieh bestimmt ist, und in den Weinbergen die Nachlese. Ueber בְּלִילוֹ vergleiche 6, 5.; die Trennung des Wortes in בְּלִי־לוֹ (LXX, Vulg.) ist augenscheinlich nur durch die Meinung veranlaßt worden, daß hier von Bedrückern und Tyrannen die Rede sei, die sich aus Uebermuth und Habsucht fremden Gutes bemächtigen. Statt יַקְצִירוּ des Textes liest die Masora יִקְצוֹרוּ, was wohl den Vorzug verdient, weil das Wort hier doch nur einfach die Bedeutung „ärnten, abärnten" haben kann, und das Hiphil von קצר sonst nie vorkommt. לָקַשׁ ist zwar ein ἀπ. λεγ., aber über die Bedeutung kann kaum ein Zweifel entstehen; daß מַלְקוֹשׁ der Spätregen und לֶקֶשׁ das Spätgras ist und hier כֶּרֶם als Object zu לָקַשׁ erscheint, zeigt deutlich genug, daß es das Nachlesen nach vollendeter Weinlese bedeute.

7. 8. Sogar Kleidung und Schutz gegen Ungewitter und Kälte mangelt ihnen. עָרוֹם ist Sing. statt des Plur. mit Rücksicht auf jeden Einzelnen;

8. Durchnäßt vom Regenguß der Berge,
Und ohne Zufluchtsort umarmen sie den Fels.

9. Man raubet Waisen von der Mutterbrust,
Und pfändet über Maaß die Armen.

10. Entblößt und ohne Kleider gehen sie,
Und müssen hungrig Garben tragen,

11. Oel pressen zwischen ihren Mauern,
Die Kelter treten und verdursten.

verstärkt wird aber der Begriff des Wortes noch durch das מִבְּלִי לְבוּשׁ und durch das gleich folgende Versglied, wodurch der höchste Grad von Mangel ausgedrückt wird. Regenguß der Berge ist ein heftiger, wie er in Gebirgen vorzukommen pflegt, und רָטֹב, welches 8, 16. das Vollsaftigsein der Pflanzen, also ihr völliges Durchdrungensein mit Feuchtigkeit ausdrückt, bezeichnet hier ein gänzliches Durchnäßtsein von Regengüssen, wobei der Regen nicht etwa bloß die Kleider, sondern gleichsam den ganzen Leib durchdrungen hat. „Den Fels umarmen" ist s. v. a. nur an Felsen und in Felsenhöhlen noch Schutz finden können gegen rauhe Regengüsse und keine andere Zuflucht haben.

9. Subject bei יִגְזְלוּ sind hier zwar die Frevler (רְשָׁעִים), und dadurch bekommt der Vers den Anschein, als ob er zunächst nur die Thaten der Frevler beschreiben wolle; allein die nächste Absicht ist dennoch, schon vermöge des Zusammenhanges, das Schicksal jener Unterdrückten zu beschreiben, nur aber als ein von den Frevlern verursachtes. מִשֹּׁד wird von den LXX schon mit *ἀπὸ τοῦ μαστοῦ* übersetzt und somit in der Bedeutung von מִשַּׁד genommen, oder vielmehr geradezu מִשַּׁד (von der Brust weg) gelesen. So paßt es auch augenscheinlich am besten, und die Bedeutung: praeda, welche die andern alten Uebersetzungen dem שֹׁד hier geben (Syr., Chald., Vulg.) läßt sich durchaus nicht nachweisen. Er sagt also, jene Frevler nehmen den Müttern gewaltsam ihre Kinder von der Brust weg, so daß sie Waisen werden. Ueberdieß pfänden sie schonungslos die Armen; חָבַל mit עַל־ bezeichnet ein härteres Pfänden als mit bloßem Accusativ.

10. Jetzt wird das harte Sklavenverhältniß beschrieben, in das sie zu den reichen Frevlern kommen. Als Sklavenarbeit nämlich ist hier das Garbentragen erwähnt; sie müssen es thun ohne Lohn, ohne Nahrung und Kleidung zu erhalten, müssen vielmehr Hunger leiden, während sie die Fruchtvorräthe des Reichen zusammenbringen. Der zweite Halbvers ist wahrscheinlich eine Anspielung auf Deut. 25, 4., wonach man dem dreschenden Rind das Maul nicht verkörben soll, und sagt dann zugleich, daß man gegen jene Unglücklichen ein Verfahren sich erlaube, das selbst gegen Thiere schon eine übertriebene gesetzwidrige Härte wäre.

11. Auch in den ummauerten Wein- und Oelgärten müssen sie für ihre Unterdrücker arbeiten und ihnen Nahrung schaffen, ohne den eigenen Hunger

12. Aus vollerfüllten Städten tönt ihr Seufzen,
Laut ruft die Seele der Durchbohrten,
Doch Gott beachtet nicht die Frevelthat.

13. Und Jene sind Abtrünnige vom Lichte,
Nichts wollen sie von seinen Wegen wissen
Und nicht betreten seine Pfade sie.

und Durst zu stillen. Weil die Bereitung des Getränkes hier die Hauptsache ist, wird das Durstleidenmüssen während derselben hervorgehoben, und die Härte der Behandlung ist in ihrer Art dieselbe wie die vorerwähnte. Die Mauern (שׁוּרוֹת) sind hier die Ringmauern der Wein- und Oelgärten, sonst גָּדֵר genannt, und das Suff. ם ָ statt ־הֶם — bezieht sich auf die Unterdrücker. צָהַר heißt im Hiphil als Denominativum von יִצְהָר (Oel): Oel keltern. יֶקֶב ist eigentlich die in den Boden eingegrabene Kufe, in welche der ausgetretene Traubensaft abläuft, steht aber hier für Kelter überhaupt, dergleichen sich regelmäßig in den Wein- und Oelgärten selbst fanden.

12. Diese Bedrückung ist allgemein und öffentlich und kostet Viele das Leben, und Gott läßt sie ungehindert geschehen. עִיר מְתִים (Stadt der Männer) ist eine volkreiche Stadt und bildet den Gegensatz zu den vorerwähnten Oel- und Weinbergen, umschreibt aber hier zugleich in Verbindung mit diesen den Begriff: An allen Orten, auf Feldern und in Städten. Ueberdieß wird durch עִיר מְתִים noch besonders das Allgemeine und Oeffentliche der Bedrückung hervorgehoben; nicht bloß in kleinen etwa fast menschenleeren, sondern auch in großen und volkreichen Städten wird sie geübt, vor Jedermanns Augen und mit offener rücksichtsloser Frechheit. Man hat daher wohl keinen Grund, mit der Peschito, einigen alten Ausgaben und einer Handschrift מֵתִים (Todte) statt מְתִים zu lesen, wie Hirzel und Andere wollen (cf. de Rossi, var. lect.). חָלָל ist eigentlich ein Durchbohrter, tödtlich Verwundeter, und hier von solchen gebraucht, die durch die Mißhandlung und Bedrückung der Frevler dem Tode nahe gebracht sind und in Folge derselben sterben müssen. תִּפְלָה (vgl. 1, 22.) Geschmackloses, Ungereimtes ist hier eben die in Rede stehende Frevelthat, und bei יָשִׂים ist עַל־לִבּוֹ ausgelassen; Gott achtet nicht auf sie, läßt sie ungehindert geschehen, gleich als ob er sie gar nicht bemerke.

13. Während viele Frevler in der besagten Weise ihr Unrecht offen verüben, treiben es andere im Finstern (Hirzel). Von diesen ist bis Vers 17 die Rede. הֵמָּה ist hindeutend auf eine andere Klasse von Frevlern. Das ב bei בְּמֹרְדֵי ist sogenanntes ב essentiæ: sie sind unter den Abtrünnigen des Lichtes s. v. a. sie sind Abtrünnige, d. h. sie scheuen das Licht und ziehen sich in's Verborgene, gemäß dem bekannten: Wer schlecht handelt, der scheut das Licht und kommt nicht an's Licht, damit seine Werke ungerügt bleiben (Joh. 3, 20.). Wege und Pfade des Lichtes (das Suff. geht auf אוֹר) bezeichnen eine offene nicht verheimlichte Handlungsweise; solche kennen sie nicht und wollen nichts von ihr wissen.

14. Am frühen Morgen steht der Mörder auf,
Und würgt den Dürftigen und Armen,
Bei Nacht ist er dem Diebe gleich.

15. Des Ehebrechers Auge harrt auf Dämmerung,
Er spricht bei sich: nicht wird ein Aug' mich sehen,
Und eine Hülle legt er auf sein Angesicht.

16. Im Dunkel brechen in die Häuser sie,
Am Tage schließen sie sich sorglich ein,
Nichts wollen sie vom Tageslichte wissen.

17. Denn ihnen ist der Morgen Todesschatten,
Sie kennen wohl des Todesschattens Schrecken.

14. Ausführung des Vorigen. לָאוֹר heißt: gegen den Tag hin, am frühen Morgen (Vulg.: mane primo); da erhebt er sich als Mörder, um Unglückliche zu tödten, wogegen er im Dunkel der Nacht sich benimmt wie der Dieb, d. h. die Werke der Diebe ausübt. יְהִי muß man entweder im Sinne von יִהְיֶה nehmen (Hirzel), oder von יָקוּם abhängig denken, so daß es die Absicht ausdrückt: und bei Nacht erhebt er sich, damit er sei ꝛc. (Stickel); für Letzteres spricht der sonstige Gebrauch des apocopirten Futurums.

15. Neben dem Morden und Rauben ist auch Ehebrechen ihre Sache. Die beste Erklärung zu dieser Stelle giebt Sprw. 7, 9 ff. Ueber נֶשֶׁף s. d. Anm. zu 3, 9. Die letzten drei Worte sind etwas undeutlich und werden verschiedenartig ergänzt, am einfachsten durch עַל־ vor פָּנִים: er legt eine Hülle auf sein Angesicht (operiet vultum suum. Vulg.), nämlich um sich unkenntlich zu machen.

16. Dieser Vers führt die zweite Hälfte des 14ten noch weiter aus und charakterisirt diejenigen, welche das Stehlen zu ihrem Gewerbe gemacht haben. חָתַר ist ein gewaltsames Durchbrechen und bezeichnet hier das Einbrechen in die Häuser, was natürlich im Finstern geschieht, daher der Beisatz בַּחֹשֶׁךְ. Bei Tag schließen sie sich ein. Das לָמוֹ ist nicht überflüssig, sondern sogenannter dat. commodi, das Einschließen geschieht zu ihrer Sicherheit (Hirzel), es soll ihre Entdeckung verhüten. Das Licht nicht kennen ist wieder s. v. a. es scheuen, am hellen Tage sich nicht sehen lassen.

17. Begründung der zweiten Hälfte des vorigen Verses. Das Tageslicht ist für die genannten Verbrecher was für andere Menschen die finstere Nacht, Schrecken und Gefahr bringend. Die Nacht ist vielmehr ihr Tag oder ihre Zeit des Wirkens, der Morgen aber ist für sie Todesschatten, d. h. die schrecklichste Finsterniß, weil sie dann schon in Gefahr stehen, entdeckt zu werden. Treffend sagt in dieser Beziehung Tertullian: „Omne malum aut timore aut pudore natura perfudit. Malefici gestiunt latere, devitant apparere, trepidant deprehendi etc.“ (Apolog. c. 1.). צַלְמָוֶת im zweiten Halbvers steht uneigentlich für die den Dieben gefährlichste Zeit, den Tag nämlich; sie

18. Leicht ist ein solcher auf des Wassers Fläche,
Verflucht sein Erbtheil auf der Erde,
Nicht geht er mehr den Weg der Weinberge.
19. Wie Dürre, ja wie Hitze nimmt das Schneegewässer,
So raffet der Scheol hinweg die Sünder.

kennen dessen Schrecken, nämlich daß ihnen Entdeckung und Strafe droht, wenn sie sich bei Tag öffentlich sehen lassen.

18. Jetzt beschreibt Job auf einmal das Schicksal solcher Frevler in höchst auffallender Weise als ein äußerst trauriges und klägliches, gerade so wie die Freunde es bisher gethan, um ihn zu widerlegen. Daß aber das Schicksal und nicht mehr die Handlungsweise des Frevlers, etwa seine schnelle Flucht (Corder., Rosenm.) beschrieben werde, zeigt fast jedes Wort des Textes. Die Beschreibung wird nun bald als Wunsch oder Verwünschung (cf. Pineda, Umbr.), bald als Ironie nach dem Sinne der Freunde (Hirzel), ald als Versuch, die Sache vom Standpunkt der Gegner aufzufassen (Ew.) etrachtet. Allein dem Wortlaute nach giebt sich die Stelle einfach als Beschreibung dessen, was nach Job's eigener Ueberzeugung geschieht. Es fragt sich daher, wie Job auf einmal zu diesen Aussprüchen komme, da er doch o eben noch gesagt hatte, Gott achte nicht auf die Freventhat (V. 12) und achher wieder das Glück der Frevler beschreibt (V. 22 ff.). Die Antwort heint hier nicht schwer zu sein. Eliphas hatte in seiner letzten Rede den Job n thatsächliche Vertilgungen von Frevlern in der Vorzeit erinnert (22, 16.), ie er selbst nicht läugnen konnte; das Unläugbare giebt er nun zu, giebt ber zugleich auch zu verstehen, daß es nichts gegen ihn und zu Gunsten der Freunde beweise, indem er behauptet, die Frevler unterliegen allerdings manchmal plötzlicher Vertilgungsstrafe, allein manchmal entgehen sie derselben auch, un doch müßten sie ihr ausnahmslos unterliegen, wenn die Freunde Recht haben sollten (vgl. Stickel). Was er hier über die Frevler kurz sagt, führt er dann 27, 7 ff. weiter aus. הוּא ist einer der vorerwähnten Frevler; er ist wie etwas auf dem Wasser Schwimmendes und durch dessen Strömung Fortgeführtes. Sein Glück ist nur augenblicklich und ohne Bestand. Auf einmal kommt der Fluch über sein Erbtheil, d. h. seinen Besitz. Der Fluch ist aber hier der göttliche Fluch, der nicht kraft- und wirkungslos bleibt, mithin Fluch s. v. a. Vertilgung, Vernichtung; zugleich bildet תְּקֻלַּל mit קַל eine Paronomasie. Weg der Weinberge ist entweder überhaupt ein angenehmer Weg als bildliche Bezeichnung glücklicher Lebensverhältnisse, oder es sind unter כְּרָמִים die eigenen Weinberge des Frevlers gemeint, in denen er auf einmal nichts mehr zu suchen hat. Jedenfalls wird ein unerwarteter und gänzlicher Verlust seiner Glücksgüter behauptet.

19. Auch er selbst wird gleich seinen Besitzungen schnell vertilgt. Der Vers ist sehr concis gefaßt; es ist die Vergleichungspartikel und nach שְׁאוֹל das Relat. ausgelassen. Unter צִיָּה sind warme, trockene, und unter חֹם heiße Tage gemeint, wenn sie einmal eintreten, verschwindet das Schneewasser schnell;

20. Die Mutter selbst vergißt sie dann,
Gewürm verzehrt sie, Niemand denket ihrer.

21. Er plünderte die Unfruchtbare, Kinderlose,
Und that nie Gutes einer Wittwe.

22. Doch auch den Frevler hält er lang in seiner Kraft,
Er steht, auch wenn er schon dem Leben nicht mehr traute.

eben so schnell sinken die Frevler in den Scheol. גָּזַל (rauben) bezeichnet hier schön die schnelle und gleichsam gewaltthätige Vertreibung des Schneewassers durch die Sonnenhitze. Aus יִגְזְלוּ ist dann zum letzten Versglied כֵּן יִגְזֹל herüber zu denken, so daß der volle Satz lauten würde: כֵּן יִגְזֹל שְׁאוֹל אֲשֶׁר חָטָאוּ.

20. Weitere Ausführung des Vorigen. Im Andenken der Menschen lebt dann der Frevler nicht fort. רֶחֶם ist tropisch für Mutter gebraucht; die Bedeutung: Barmherzigkeit (Vulg.: misericordia) hat es nie. Er sagt also: selbst die eigene Mutter, mithin selbst diejenigen, die ihn am längsten in Andenken behalten sollten, vergessen ihn schnell. מָתַק in der Bedeutung: süß sein, wobei מְתָקוֹ für מָתַק לוֹ (es ist ihm süß) gebraucht wäre (Schult., Rosenm., Ew.), giebt keinen Sinn, der sich ohne Künstelei in den Zusammenhang fügt; ohne Zweifel ist es wie das arabische مَتَكَ (V. sorpsit), und das syrische ܡܨܗ (suxit), was auch die Peschito an unserer Stelle geradezu für מתק gebraucht, in der Bedeutung: „saugen, aussaugen" genommen; Subject ist dann רִמָּה und die Construction ein Arabismus, und er sagt: während man auf Erden ihn schnell vergißt, fressen ihn im Grabe die Würmer auf. עֵץ nehmen Manche in der Bedeutung: Stab; der zerbrochene Stab wäre dann das Bild einer leicht vollzogenen und gänzlichen Vertilgung (Umbr.); allein in dieser Bedeutung kommt עֵץ sonst nie vor, auch nicht Jes. 10, 15. und Hos. 4, 12. Man hat daher unter עֵץ vielmehr wie gewöhnlich einen Baum zu denken, und unter dem Zerbrechen eine Zerstörung desselben etwa durch Sturm oder Blitz. Gleich solchem zerstörtem Baume hat nach Bestrafung des Frevlers auch sein Frevel ein Ende; letzterer ist unter עַוְלָה gemeint, und man braucht es nicht etwa im Sinne אִישׁ עַוְלָה (Rosenm.) zu nehmen.

21. Grund des Vorigen. Solches Schicksal trifft den Frevler, weil er abweidete, d. h. beraubte die Unfruchtbare, d. h. die Unglückliche und Hilflose, die keine Stütze an Kindern hatte, und weil er der Wittwe, die keinen Mann zum Beschützer hat, nichts Gutes that; das לֹא יְיֵטִיב ist aber sogenannte Litotes, und daher: nichts Gutes erweisen s. v. a. alles Schlimme zufügen. Ueber יְיֵטִיב vgl. Ewald, Lehrb. § 192 e.

22. Der Vertilgungsstrafe der Frevler stellt Job auf einmal wieder ihr anhaltendes ununterbrochenes Glück gegenüber, und sagt damit den Freunden, daß ihre Behauptung rücksichtlich der Bestrafung der Bösen nicht ausnahmslos richtig sei, sondern vielmehr Beides, Bestrafung und Beglückung derselben, auf unbegreifliche Weise neben einander vorkomme. Das ו im Anfang ist adversativ. מָשַׁךְ eigentlich: in die Länge ziehen, heißt hier überhaupt: verlängern,

23. Gott giebt ihm Sicherheit und darauf stützt er sich,
Und seine Augen schauen auch auf seine Wege.
24. Sie sind erhöht, jedoch auf einmal nicht mehr,
Sie sinken hin wie Alle, werden eingeschlossen,
Und wie das Haupt der Aehre abgeschnitten.
25. Und ist's nicht so, wer überführt der Lüge mich,
Und macht zu Nichte meine Rede?

und ist von der Verlängerung des Lebens gemeint, ähnlich wie Jes. 13, 22.; Subject ist Gott und Object die אַבִּירִים. Die Gewaltigen sind aber hier im schlimmen Sinne die Gewaltthätigen, und somit eben die Frevler und Ruchlosen, von denen gerade die Rede ist. Sie erhalten von Gott ein langes Leben. „Dem Leben nicht mehr trauen" ist s. v. a. dem Tode sich verfallen glauben, und er sagt: wenn dieses auch bei ihnen der Fall ist, sie kommen wieder auf's Neue zu festem Bestand; solchen bezeichnet nämlich hier קוּם, und das ו hinter demselben entspricht unserm obgleich. חַיִּין ist nur ein Chaldaismus für חַיִּים, ähnlich wie z. B. מִלִּין 4, 2. für מִלִּים.

23. Der Frevler freut sich ungeachtet seiner Bosheit noch des auffallendsten göttlichen Schutzes. Subject bei יִתֶּן ist Gott, und das ausgelassene Object ist אֲשֶׁר, Gott verleiht ihm, was zu seiner Ruhe und Sicherheit dient, so daß er sich darauf wie auf eine feste Unterlage stützen und verlassen kann (יִשָּׁעֵן). Seine Augen, Gottes nämlich, sind gerichtet auf ihre Wege, dieß steht hier in gutem Sinne, sie sind gerichtet auf ihre Unternehmungen, um sie mit gewünschtem Erfolg zu segnen. Der Plural des Suff. יהֶם — bezieht sich auf den Frevler überhaupt als Collectivum.

24. In Folge des göttlichen Schutzes bleiben die Frevler auf einer hohen Stufe von Macht und Ansehen bis zu ihrem Tode; רוֹמּוּ ist gebildet von רָמַם s. v. a. רוּם (hoch sein). Und ihr Tod kommt dann nach einem langen Leben schnell und plötzlich, so daß sie nicht erst noch durch anhaltende schmerzliche Krankheiten geplagt werden. מְעַט ist von der Zeit gebraucht. הֻמְּכוּ ist chaldaisirendes Hophal für הוּמַכּוּ von מָכַךְ, ähnlich wie יֻכַּתּוּ 4, 20. für יוּכַתּוּ vorkommt (vgl. Gesen. Lehrg. S. 371); das Hinsinken ist aber hier vom natürlichen Tode gemeint und somit der Sinn: nach ihrem ruchlosen Leben gleichen sie im Tode allen übrigen Menschen; es begegnet ihnen nichts Eigenthümliches, was man als besondere Strafe ansehen könnte; vielmehr nehmen sie ein leichtes, schmerzloses Ende. קָפַץ (verschließen) ist hier vom Begraben gemeint. Der Ausdruck: „Haupt der Aehre" ist nur poetische Bezeichnung der Aehre selbst, sofern sie das Haupt des Halmes ist; sie wird regelmäßig erst abgeschnitten, wenn sie reif ist, und das Abschneiden geschieht in einem Augenblick; somit bezeichnet das letzte Versglied einen schnellen schmerzlosen Tod im reifen Alter. יִמָּלוּ steht wie oben 14, 2.

25. Durch diesen Schluß fordert Job seine Freunde förmlich auf, ihn zu widerlegen, wenn sie's können, und spricht damit sehr stark das Bewußtsein aus, daß er gegen sie Recht habe. אִם לֹא ist elliptisch und etwa כֵּן הוּא zu

Rede Bildad's gegen Job.

Kap. XXV.

Anstatt die Behauptungen Job's zu entkräften und zu widerlegen, nimmt Bildad fast gar keine Rücksicht mehr auf dieselben, und beschreibt nur ganz kurz die Größe und Erhabenheit Gottes, vor welchem selbst die reinsten Geschöpfe nicht rein seien, geschweige denn der Mensch. Er will dadurch dem Job auf's Neue fühlbar machen, daß er sich nicht einbilden sollte, er sei rein vor Gott und würde für schuldlos erklärt, wenn er ihm seine Sache vortragen könnte. Damit wiederholt Bildad freilich nur längst Gesagtes, aber es blieb ihm auf seinem Standpunkt auch nichts anderes übrig, wenn er überhaupt noch etwas gegen Job sagen wollte. Seine und seiner Genossen Lieblingsbehauptung und ihr Hauptargument gegen Job, daß nämlich den Frevler Strafe treffe, war durch Job's vorhiniges Zugeständniß (V. 18 ff.) berichtigt und abgewiesen, und konnte nicht mehr vorgebracht werden; und daß Bildad wirklich ganz davon schweigt, dient wohl zum Beweise, daß die obige Deutung jener Stelle die richtige ist.

XXV. 1. Und es erwiederte Bildad, der Schuchite, und sprach:
2. Herrschaft und Schrecken ist bei ihm;
Er schafft in seinen Höhen Frieden.

ergänzen: wenn es nicht so ist, wie ich sagte. אֵפוֹ gehört zu מִי, wiewohl es sonst lieber nachgesetzt wird: wer doch? Das לְאֵל braucht man nicht in לְאַל zu ändern: wer will vor Gott bringen meine Rede, nämlich um mich anzuklagen, für den Parallelismus paßt לְאַל weit besser: wer will zu Nichts machen meine Rede. אַל kommt zwar sonst nicht in der Bedeutung Nichts vor, aber seine Grundbedeutung ist dieses doch (cf. Gesen. Thesaur.).

2. הַמְשֵׁל ist Infinitivus absolutus und als Substantiv gebraucht, wie הַשְׁקֵט Jes. 32, 17., und פַּחַד (Schrecken) ist s. v. a. Erschreckendes, Schreckenerregendes, und bildet mit dem Vorigen ein ἑνδιαδυοῖν, also: schreckliche, ehrfurchtgebietende Herrschaft ist bei ihm, besitzt er. Seine Höhen sind der Himmel, und das Friedenschaffen ist ein unwiderstehliches Nieder- und Fernehalten jeder Unordnung und jedes Ungehorsams. Er sagt also: selbst Engel und höhere Geister müssen seinem Winke gehorchen, sogar ihnen ist keine Widersetzlichkeit gegen Gott gestattet, geschweige denn einem Menschen, wie Job. Bildad betrachtet nämlich das Verlangen Job's, Gott seine Unschuld beweisen zu können, als eine Widersetzlichkeit gegen ihn, und warnt ihn zuvörderst vor Gottes furchtbarer Majestät.

3. Ist eine Zahl denn seinen Schaaren?
Und über wen erhebt sich nicht sein Licht?
4. Wie könnte denn ein Mensch vor Gott gerecht
Und rein sein der vom Weib Geborene?
5. Schau bis zum Monde und er leuchtet nicht,
Die Sterne sind nicht rein in seinen Augen;
6. Geschweige denn der Mensch, der Moder,
Der Menschensohn, der Wurm.

3. Weitere Beschreibung der göttlichen Majestät. Unter גְּדוּדָיו (seine Schaaren) können hier nicht bloß die Gestirne gemeint sein (Estius), wenn sie gleich sonst das Heer des Himmels genannt werden, auch nicht ausschließlich nur die Engel (Gregor., Corder.), sondern weil von Gottes unbegrenzter Macht die Rede ist, eben überhaupt die Diener dieser Macht, mithin Alles, was im Himmel und auf Erden dienstbares Werkzeug derselben ist, wie z. B. Ps. 104, 4. auch die Winde und Blitze. Der zweite Halbvers hebt dann mehr die göttliche Allwissenheit und Fürsorge hervor; sein Licht bringt überall hin, so daß ihm nichts verborgen bleibt, leuchtet aber auch Allen und wird von ihm keinem Geschöpfe vorenthalten. Damit will Bildad den Wunsch Job's, Gott etwas beweisen zu können, als eine große Unbesonnenheit und Verkehrtheit bezeichnen.

4. Jenes Beweisenwollen ist um so verkehrter und thörichter, als schon der Gegenstand desselben etwas Unmögliches ist, weil ja kein Mensch vor Gott schuldlos sein kann. Der Vers ist bloße, zum Theil wörtliche Wiederholung von 4, 17. 15, 14.

5. Beweis des Vorigen. Sogar Mond und Sterne, das Reinste, was der Mensch sehen kann, sind nicht ungetrübt glänzend vor Gott. יַאֲהִיל geben die alten Uebersetzer fast durchweg mit: leuchten; diese Bedeutung paßt auch hier allein gut, während die Bedeutung: ein Zelt errichten (cf. Pineda, Schult.) keinen rechten Sinn giebt Man muß daher annehmen, daß אָהַל auch als Nebenform von הָלַל die Bedeutung „leuchten“ gehabt habe, ähnlich wie auch גָּלַל und אָגַל, פָּסַח und אָפַח in gleicher Bedeutung neben einander vorkommen (Hirzel), oder daß יַאֲהִיל ein alter Schreibfehler sei für יָהֵל, was noch eine Handschrift hat (cf. de Rossi, var. lect.); Das Reinsein ist aber bloß von reinem Lichtglanze gemeint, mit welchem die sittliche Reinheit des Menschen verglichen wird. Daß die Gestirne als belebte Wesen und an eine dem äußern Glanze entsprechende innere Qualität derselben gedacht sei (Hirzel), ist eine für das Verständniß der Stelle unnöthige und an sich unerweisliche Vermuthung.

6. Zum Schlusse wird aus dem Vorigen dieselbe Folgerung gezogen, wie 4, 19. 15, 16. Wenn das Reinste, was wir kennen, vor Gott unrein ist, um wie viel mehr dann Moder und Gewürm, und das ist doch der Mensch.

Antwort Job's auf Bildad's Rede.

Kap. XXVI.

Auf Bildad's kurze Rede giebt Job auch nur eine kurze Antwort. Zuerst ertheilt er ihm einen ironischen Verweis, daß er so vergebliche, gar nicht einmal gegen seine Behauptungen gerichtete Worte vorbringen möge, und zeigt dann, daß er die von Bildad geschilderte Größe und Majestät Gottes so gut, wie dieser, kenne und besser zu beschreiben wisse. Und diese Beschreibung, gegen welche Bildad's Rede fast nur wie ein schwacher Versuch erscheint, macht den Inhalt des Kapitels vom fünften Vers an aus.

XXVI. 1. Und es erwiederte Job und sprach:

2. Wie sehr hast du der Ohnmacht aufgeholfen,
Und unterstützt den Arm der Schwäche!

3. Wie trefflich dem Unwissenden gerathen,
Und Weisheit kund gethan in Fülle!

4. Wem hast du denn verkündet deine Worte,
Und wessen Hauch ist von dir ausgegangen?

2. Der Ausruf: „wie sehr hast du geholfen", ist ironisch gemeint und Job will sagen, Bildad habe durch seine Rede schlechthin nichts erzielt und nicht das Geringste vorgebracht, was ihm irgend zur Belehrung oder Tröstung gedient hätte. Die Negation bei כֹחַ und עֹז steht wie 8, 11. bei בִּצָּה und מָיִם, und Ohnmacht und Schwäche ist nur das Abstraktum für: der Ohnmächtige, der Schwache; unter diesem versteht aber Job sich selbst und nicht etwa Gott, den Bildad vertheidigen (Pineda), oder die beiden andern Freunde, deren Behauptungen er rechtfertigen wollte (Cleric.), denn ihn selbst eben hat Bildad unterweisen und durch Trostgründe stärken sollen und sich selbst auch den Schein und die Mühe gegeben, es zu thun. לֹא־עֹז ist Genitiv zu זְרוֹעַ.

3. Fortsetzung. לֹא חָכְמָה (Nichtweisheit) ist Unwissenheit, und Job denkt wieder an sich selbst und sagt, seine Unwissenheit sei durch Bildad's Rede gar schlecht berathen worden. „Weisheit in Menge" ist eine um so spöttischere Bezeichnung dieser Rede, als dieselbe, von ihrem unpassenden Inhalte abgesehen, nur in gar wenigen Worten bestund. Ueber תּוּשִׁיָּה vgl. 5, 12.

4. Jenes Unpassende hebt Job noch dadurch hervor, daß er fragt, wem denn Bildad's Rede eigentlich gegolten habe, zu seiner (Job's) Belehrung könne sie doch wohl nicht gesprochen worden sein. הִגִּיד ist wie Ezech. 43, 4. mit dem Accusativ der Person und der Sache construirt. Der zweite Halbvers fragt dann ironisch, wo Bildad solche Weisheit wohl her habe, ob er etwa auch aus höherer Eingebung spreche. Die Frage nimmt nämlich Rücksicht auf

5. Die Abgeschiedenen erbeben
Tief unter'm Wasser und was er bewohnt.

6. Entblößt liegt der Scheol vor ihm,
Und nichts verhüllt ihm den Vertilgungsort.

7. Er spannt den Norden über's Leere aus,
Hängt über's Nichtige die Erde auf.

4, 12 ff. und ist um so sarkastischer, als Bildad fast nur das wiederholt hat, was Eliphas gleich im Anfang als außerordentliche Belehrung einer nächtlichen Erscheinung mitgetheilt hat.

5. Jetzt zeigt Job noch durch eine ausführliche Beschreibung der göttlichen Macht und Erhabenheit, daß er nicht erst von Bildad Belehrung hierüber nöthig habe. Unter רְפָאִים verstehen die alten Uebersetzer einstimmig Giganten, und die ältern Ausleger daher gewöhnlich die in der Genesis (6, 4.) erwähnten, vor der Sündfluth lebenden und in ihr untergegangenen Riesen (cf. Pineda, Sanct., Corder.), welche, weil im Scheol befindlich, auch unter dem Meeresgrund sich befinden. Indessen bezeichnet רְפָאִים sonst immer, wo es nicht für die alten Riesenstämme in Südkanaan gebraucht ist, einfach die im Scheol befindlichen Abgeschiedenen, die sogenannten Schatten, ohne weitere Nebenrücksicht, und ist daher ohne Zweifel auch hier so gebraucht, zumal jene Giganten in der Genesis nicht רְפָאִים, sondern נְפִלִים heißen. יְחוֹלָלוּ ist Polel von חוּל (zittern) und Pausalform für יְחוֹלְלוּ. Also selbst jene Schatten in der Unterwelt zittern und beben; vor wem, sagt der Zusammenhang, vor Gott nämlich; bis zu ihnen also reicht seine Macht, und auch sie fühlen dieselbe und werden von ihr beherrscht, obwohl sie tief unter allen Meeren und ihren Bewohnern sich befinden. Die Gewässer (מַיִם) sind nämlich die Gewässer des Meeres und ihre Bewohner die Seethiere. Daß Gottes Macht in solche Ferne reicht und er auch hier Alles ordnet und beherrscht, ist ein ungleich augenfälligerer Beweis seiner Größe, als daß er Frieden schafft in seinen Höhen (25, 2.). Und dieses eben ist der Grund, warum Job im Gegensatz zu Bildad mit den Schatten im Scheol seine Beschreibung beginnt.

6. Ausführung und Steigerung des Vorigen. Gott kennt das unter dem tiefsten Meeresgrund liegende Schattenreich so gut, wie etwas ihm unmittelbar Gegenwärtiges, wie es auch anderwärts heißt: Wenn ich im Scheol mich befinde, wärst du da (Ps. 139, 8.), und: Scheol und Vernichtungsort sind offen vor Jehova (Sprw. 15, 11.). Obgleich das Schattenreich in unermeßlicher Entfernung von seiner himmlischen Wohnung in der untersten Tiefe verhüllt liegt, so ist dennoch für seinen Blick keine deckende Hülle über demselben, seinem Wissen ist es schlechthin bekannt. אֲבַדּוֹן (Vernichtung) ist hier Vernichtungsort, d. h. der Ort, wo die Vernichteten, die Todten, sich befinden; es ist also synonym mit שְׁאוֹל und deutet zugleich dessen Beschaffenheit an.

7. In Betreff der bewohnten Erde hebt Job nur hervor, daß sie von Gott über den leeren Raum ausgespannt sei und so erhalten werde. צָפוֹן ist

8. Er faßt in seine Wolken die Gewässer,
Nicht berstet unter ihnen das Gewölk.
9. Er festiget das Antlitz seines Thrones,
Verbreitet seine Wolken über ihn.

nicht etwa die nördliche Himmelshemisphäre (Pineda, Tirin., Corder.), sondern der Norden des Erdkörpers. Die sich entsprechenden Synonyma תֹּהוּ und בְּלִימָה beweisen schon den genauen Parallelismus des Verses, dem zufolge auch צָפוֹן und אֶרֶץ synonym sein müssen. Der nördliche Theil der Erde mit seinen hohen Gebirgen wurde als der erste feste Theil derselben, als ihr eigentlicher Kern, gedacht, und wird deßhalb hier zuerst genannt, und nur zur Erweiterung und Verstärkung des Gedankens nachher אֶרֶץ dafür gebraucht. Das Ausspannen und Aufhängen nun der ungeheuren Erdmasse über das Leere, so daß sie doch an ihrem Orte fest steht, ohne irgend eine feste Unterlage zu haben, ist ihm der stärkste Beweis der göttlichen Allmacht, sofern sie sich in der irdischen Schöpfung kund giebt. Nach 9, 6. ruht zwar die Erde auf festen Säulen und Pfeilern; allein es wäre wohl eine überflüssige, wo nicht verkehrte Bemühung, „beide Ansichten in eine Einheit der Vorstellung einigen" zu wollen (Hirzel); man hat vielmehr beide, oder jedenfalls letztere, als volksthümliche Vorstellungen zu betrachten von einer Sache, über die man noch nicht zu einem klaren Begriffe gekommen war.

8. Von der Erde richtet Job den Blick auf die Erscheinungen am Himmel und berührt zuerst das Wunder der Wolkenbildung. Die Wolken sind als Gefäße vorgestellt, in welche das Regenwasser gesammelt wird. Daß nun diese zarten luftigen Gefäße nicht bersten bei der Masse des auf ihnen lastenden Wassers, ist ein neuer Beweis von Gottes Allmacht und Weisheit. עָנָן ist hier dasselbe was עָבִים, und es ist dabei mehr an das Wolkengefäß als an die Wolkenmasse gedacht; letzteres hat das Suff. auf Gott bezüglich, weil die Wolken eben sein Werk sind, und das Suff. bei תַּחְתָּם bezieht sich auf מַיִם.

9. Noch unbegreiflicher ist die Befestigung des Himmelsgewölbes selbst über den Wolken; dieses nämlich ist gemeint unter Angesicht des Thrones, es ist die sichtbare Außenseite des göttlichen Thrones, welcher eben der Himmel ist (Jes. 66, 1.), also das sternenreiche Himmelsgewölbe. Seine Wolken aber, die jenes Angesicht zuweilen verhüllen, sich über dasselbe herziehend (daher עָלָיו), sind die atmosphärischen Wolken, nicht etwa eine obere unsichtbare Wolkenwohnung Gottes. Bei כִּסֵּה ist א mit ה vertauscht, wenn nicht etwa א ausgefallen und ursprünglich כִּסֵּאה (= כִּסְאוֹ) im Text gestanden hat (Hirzel), oder geradezu כִּסֵּא zu lesen ist, was viele Handschriften haben (cf. de Rossi, var. lect.). Die Bedeutung: Bedeckung, Verhüllung (Syr., Ar.) giebt keinen rechten Sinn. אָחַז im Piel ist hier: festhalten, befestigen. פַּרְשֵׁז ist ein ἀπ. λεγ., dessen Bedeutung: „ausbreiten" schon durch den Zusammenhang und die alten Uebersetzungen gesichert ist, man mag es nun aus פָּרַשׂ (Gesen. Thesaur.) oder פָּשַׁז (Meier, Wurzelw.) entstanden denken.

10. Er setzt der Wasserfläche ihre Grenze,
Und ganz genau dem Lichte nebst dem Dunkel.

11. Des Himmels Säulen zittern,
Entsetzen sich ob seinem Drohen.

12. Er regt in seiner Macht die Meere auf,
Und zähmt in seiner Weisheit dessen Ungestüm.

10. Ohne bestimmte Ordnung werden jetzt noch einzelne Werke und Wirkungsweisen Gottes berührt, in denen sich seine Macht und Größe am augenfälligsten ausspricht; zuerst die Einschränkung des Meereswassers an seinen bestimmten Ort und die Anordnung von Tag und Nacht. Jene Sammlung des Meerwassers, wodurch die Erde erst für Menschen und Thiere bewohnbar wurde, wird schon in der Genesis 1, 9. 10. unter den Hauptäußerungen der schöpferischen Wirksamkeit Gottes genannt. חָג, Part. von חוּג, heißt eigentlich: einen Kreis machen, dann: abzirkeln, abgrenzen, und חֹק ist eben die Grenze, die dem Meereswasser vorgezeichnet ist und die es nicht überschreiten kann. חָג ist dann auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken, und die Abgrenzung des Lichtes neben der Finsterniß ist die Anordnung von Tag und Nacht. An die alterthümliche Vorstellung, daß nur die nördliche Halbkugel der Erde (Aurivill. cf. Rosenm.) oder die vom Ocean umströmte Erdscheibe hell und alles Uebrige finster sei (Hirzel), kann schon wegen V. 7 und wegen Stellen wie 9, 9. nicht wohl gedacht sein. Die Vulgata nimmt תַּכְלִית in der Bedeutung: Vernichtung, so daß der Sinn entsteht, jene dem Meere gesetzten Grenzen werden bis zum Aufhören von Tag und Nacht, also bis zum Weltende bleiben. Dieses hat jedoch, von dem minder angemessenen Sinn abgesehen, den Sprachgebrauch gegen sich, indem תַּכְלִית oder עַד־תַּכְלִית sonst immer nur die genaue, vollkommene Art und Weise ausdrückt, in der etwas da ist oder geschieht (vgl. 11, 7. 28, 3. Ps. 139, 12. Neh. 3, 21.). An unserer Stelle kann daher der Ausdruck nur die äußerste Schärfe und Genauigkeit bezeichnen, in der jene Abgrenzung von Tag und Nacht Statt findet, so daß von keiner Seite die bestimmte Grenze überschritten werden kann.

11. Unter den Säulen des Himmels sind die hohen Gebirge gemeint, auf denen das Himmelsgewölbe zu ruhen scheint. Dieß ist aber wieder nur als eine poetische Anschauung zu denken, nicht als eine wirkliche Ansicht des Verfassers. Solche Berge nun, mithin das Festeste, was auf der Erde zu sehen ist, zittern schon vor seinem Drohen. Unter diesem ist hier, wie sonst öfters, und wie namentlich auch unter קוֹל יְהוָה, der Donner gemeint. Es ist somit von Gottes Machterweisung im Gewitter die Rede. תָּמַהּ (sich entsetzen, vor Schrecken erstarren) steigert noch das רָפַף (erzittern).

12. Selbst die Meeresstürme, das Wildeste und Furchtbarste, was in der Natur vorkommt, stehen ganz in Gottes Gewalt und müssen sich erheben und legen nach seinem Willen. רָגַע nehmen Manche in der Bedeutung: ruhen, oder: zur Ruhe bringen (Pineda, Umbr.); allein vom Beruhigen, nament-

13. Durch seinen Geist hat er geziert die Himmel,
Geschaffen seine Hand den flücht'gen Drachen.

14. Sieh! dieß sind nur Umrisse seiner Wege,
Wie sehr ist's nur ein leiser Laut, was wir vernehmen!
Den Donner aber seiner Kräfte, wer versteht ihn?

lich des stürmischen Meeres, kommt sonst רָגַע nicht vor, wohl aber umgekehrt gerade vom Aufregen desselben durch Gott (Jes. 51, 15. Jer. 31, 35.), und dieß paßt auch hier am besten. רַהַב (Uebermuth) ist dann der Uebermuth des stürmischen Meeres, sein ungestümes Toben, und es ist nur das Suff. auf הַיָּם bezüglich ausgelassen; wie dieses Toben beginnen muß, sobald Gott will, so muß es auch aufhören nach seinem Willen. An ein Sternbild ist unter רַהַב so wenig als 9, 3. gedacht.

13. Endlich sind auch die zahllosen Gestirne, die den Himmel zieren, von ihm geschaffen und Beweise seiner Macht und Größe. רוּחַ bezeichnet hier wie Ps. 104, 30. die schöpferische Kraft Gottes, die schon im Anfang das Chaos durchdrang und ordnete (Genes. 1, 2.), und durch die auch die Gestirne geschaffen wurden (Ps. 33, 6.). שִׁפְרָה kann man als Verbum oder als Nomen (Bold., Ew.) fassen; im ersten Falle ist es Piel und ungenau mit רוּחַ statt mit אֱלֹהַּ construirt: durch seinen Geist hat er geziert die Himmel; im letztern Fall ist es Prädicat zu שָׁמַיִם: durch seinen Geist sind die Himmel eine Zierde; diese Zierde ist aber eben in den von Gott geschaffenen Gestirnen bestehend zu denken. רוּחַ, vom bloßen Winde, und שִׁפְרָה, vom Aufheitern des Himmels durch Vertreibung der Wolken zu verstehen (Umbr., Hitzel), giebt einen mit Rücksicht auf die Umgebung etwas matten Sinn, abgesehen davon, daß ein solches Aufheitern nicht wohl ein Zieren des Himmels genannt werden könnte. Die flüchtige Schlange ist nach älteren Exegeten meistens entweder der Satan oder ein ungeheures See- oder Landthier (Vulg.: coluber tortuosus); am wahrscheinlichsten ist aber, da der erste Halbvers von Gestirnen redet, das Sternbild des Drachen zwischen dem großen und kleinen Bären darunter gemeint. חוֹלְלָה ist dann Polel von חוּל in der Bedeutung: hervorbringen, erschaffen, wie Deut. 32, 18. Ps. 90, 2., nicht aber etwa Poel von חָלַל (erschlagen), wie Umbreit, Hirzel u. A. wollen.

14. All das Gesagte ist aber nur eine schwache Andeutung der göttlichen Macht und Größe. קְצוֹת, Grenzen, sind hier äußere Umrisse, Grenzlinien, deren Kenntniß nur erst die schwächste Einsicht in die Sache selbst gewährt. Solche Umrisse also und Grenzlinien bloß vom Ganzen der göttlichen Machtäußerungen sind die bisher berührten Punkte; jenes Ganze würde sich zu diesen Einzelnheiten verhalten, wie ein starker Donner zu einem leisen Geflüster. Diesen Donner aber kann Niemand vernehmen, weil Niemand die Gesammtheit der göttlichen Machtäußerungen überschauen kann, vielmehr schon die äußersten Grenzlinien derselben die menschliche Fassungskraft und Einsicht übersteigen. מַה ist exclamatorisch: „wie sehr ist es ein leiser Laut“ und deutet

Letzte Rede Job's gegen die Freunde.

Kapp. XXVII. XXVIII.

Zophar, den nun die Reihe der Rede treffen würde, weiß nichts mehr zu erwiedern. Nach der Weise Bildad's zu reden, war bereits umsonst, und dem andern Hauptargument der Freunde war durch Job's Zugeständniß (24, 18—21.) alle Kraft entzogen. Dieß erkannten und fühlten auch Eliphas und Bildad und schwiegen daher ebenfalls. Sofort erscheint Job als derjenige, der Recht gegen sie hat und setzt nun in zwei ausführlichen Reden zuerst noch mit Rücksicht auf seine Freunde, dann ohne solche Rücksicht, seine Ueberzeugungen, Meinungen und Befürchtungen zunächst in Betreff seines eigenen Schicksals, damit aber zugleich auch theilweise in Betreff der moralischen Weltregierung überhaupt auseinander. In der ersten dieser beiden Reden versichert er zuvörderst, daß er die Behauptung der Freunde, sein Leiden sei verschuldet, sein ganzes Leben lang nie zugeben werde. Dann führt er den Inhalt des vorerwähnten Zugeständnisses weiter aus und zeigt, wie die Frevler allerdings oft von der göttlichen Strafe ereilt werden, wie aber doch ihr Schicksal mit dem seinigen sich nicht vergleichen lasse. Weil ihm jedoch die Gründe seines Leidens unbegreiflich sind, so nimmt er davon Veranlassung, von Gottes unerforschlicher Weisheit zu reden, die er Kap. 28 der menschlichen Weisheit gegenüberstellt und ihrer Unerforschlichkeit nach beschreibt, aber so, daß er zugleich die menschliche Weisheit, die mit ihr im Einklange stehen soll, kurz charakterisirt.

XXVII. 1. Und Job fuhr fort in seiner Spruchrede und sagte:
2. So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzieht,
Und der Allmächtige, der meine Seele kränket;

an, daß dieses schwache Vergleichungsglied schon etwas zu viel sage; vor נִשְׁמַע ist אֲשֶׁר ausgelassen.

1. Zwischen diesem und dem vorigen Vers ist eine kurze Unterbrechung zu denken, wo Job auf eine Antwort wartet, und dann, weil eine solche nicht erfolgt, selbst von Neuem beginnt. Beim Infinit. שְׂאֵת fehlt ל, und מָשָׁל, eigentlich Gleichniß, dann auch sprüchwörtliche Rede oder Dichtung überhaupt, ist hier ohne Zweifel gebraucht wegen des proverbialen sententiösen Charakters dieser Reden.

2—4. Das חַי ist ein Schwur: „so wahr Gott lebt", und ist auch zu שַׁדַּי herüber zu denken. Unter מִשְׁפָּט (Recht) ist hier das gemeint, worauf

17.

3. Denn noch ist ganz in mir mein Athem,
Und Gottes Hauch ist noch in meiner Nase;
4. Nicht werden meine Lippen unrecht reden,
Und meine Zunge nicht Betrug aussprechen.
5. Fern sei's von mir, euch Recht zu geben, bis ich sterbe,
Nicht laß ich meine Unschuld mir entziehen.

Job vermöge seiner Sittlichkeit gerechten Anspruch machen zu können glaubt, also Glück und Wohlstand, und das Entziehen davon ist eben das, was seine Seele mit bitterer Betrübniß erfüllt. Durch die Aufnahme aber dieser Momente in die Schwurformel behauptet er zugleich schon vorläufig und andeutungsweise seine Unschuld. — Den Gegenstand des Schwures nennt dann der vierte Vers, und der dritte giebt nur in parenthetischer Weise den Grund an, warum Job eine so nachdrückliche Betheurung gebe. Uebrigens werden die Worte: כִּי כָל־עוֹד וגו׳ verschieden gedeutet. Manche Neuere geben ihnen den Sinn: Job fühle sich ungeachtet seines Leidens noch vollkommen kräftig, um in seiner Sache weiter zu sprechen, und wolle es eben deßhalb auch thun (Ew., Hirzel). Die Vulgata übersetzt: Quia donec super est halitus in me etc., und viele, selbst neuere Ausleger (Rosenm., Umbr., Justi) folgen ihr. Der Ausdruck ist augenfällig einerlei mit כִּי כָל־עוֹד נַפְשִׁי בִּי 2 Sam. 1, 9., womit aber Saul nicht irgend eine körperliche oder geistige Kräftigkeit sich zuschreiben, sondern nur sagen will, er sei noch vollkommen am Leben und habe nicht schon im nächsten Augenblick den Tod zu erwarten, und eben deßwegen soll das von ihm Verlangte geschehen. Hiernach ist offenbar unsere Stelle zu erklären; und dann will Job sagen, weil er noch am Leben sei und es noch könne, was vielleicht nach Kurzem nicht mehr der Fall sei, wolle er noch nach Möglichkeit seine Unschuld öffentlich betheuern. Damit ist aber der andere Gedanke schon mitgegeben, daß er dieses überhaupt zu thun bereit sei und thun wolle, so lange er es vermöge, oder so lang er lebe. Die Uebersetzung der Vulgata erscheint also ganz richtig und den vollen Sinn der Stelle wiedergebend, wenngleich nicht ganz genau wörtlich. נְשָׁמָה (Athem) ist hier der Lebensathem, die Lebenskraft; diese, sagt er, sei noch ganz in ihm, er sei nicht etwa schon im Begriffe zu sterben. „Hauch Gottes in meiner Nase", womit auf Genesis 2, 7. angespielt wird, ist das höhere, von Gott ihm eingehauchte Lebensprincip. אִם ist Schwurpartikel, also nachdrücklich verneinend: gewiß nicht reden meine Lippen ein Unrecht; עַוְלָה bezeichnet das Abweichen von Wahrheit und Recht (عال), und ist somit hier synonym mit רְמִיָּה, Falschheit, Trug. Der vierte Vers giebt daher die eidliche Versicherung, daß Job die Wahrheit sprechen und von dem, was er bekräftige, auf keine Weise abgehen werde.

5. Jetzt wird das bestimmt ausgesprochen, worauf sich die vorige Betheurung der Wahrhaftigkeit bezog, nämlich die Behauptung der Unschuld; diese ist wahr und er will sie aussprechen bis zum Tode. חָלִילָ ist eigentlich

6. An meiner Tugend halt' ich fest und laß' sie nicht,
Nicht tadelt mir das Herz nur Einen meiner Tage.
7. Es sei mein Widersacher gleich dem Frevler,
Mein Gegner gleich dem Uebelthäter!

das Profane, das Verwerfliche, und das ה dabei nach Maaßgabe des Accentes paragogisch; der Ausdruck: „zum Verwerflichen komme oder gehöre es mir“, ist nur etwas stark s. v. a. unser: fern sei es von mir. Anstatt dann mit מִן fortzufahren, wiederholt er die Schwurpartikel אִם. Das Rechtfertigen (הִצְדִּיק) ist hier vorzugsweise vom Fürwahrerklären der Rede zu verstehen, deutet aber zugleich an, daß die Freunde nicht bloß eine Unwahrheit gegen Job behaupten, sondern durch diese Behauptung auch ein Unrecht an ihm verüben. „Ich entferne nicht meine Unschuld“ heißt: ich lasse sie mir nicht absprechen durch euere Behauptungen.

6. Weitere Ausführung des Vorigen. צְדָקָה ist wie vorhin תֻּמָּה, die Unschuld Job's; „an ihr festhalten“ heißt hier nicht etwa: sie fortwährend in tadellosen Werken bethätigen, sondern sie immerfort behaupten und sich nicht absprechen lassen. Der zweite Halbvers giebt den Grund davon an, er würde im entgegengesetzten Falle gegen sein besseres Wissen und Gewissen reden, weil dieses ihm keine Vorwürfe macht. Bei מִיָּמַי ist אֶחָד ausgelassen: mein Herz tadelt nicht einen von meinen Tagen, mein bisheriges Leben ist vor meinem Gewissen nicht tadelhaft.

7. Was 24, 18—21. über das Schicksal der Frevler kurz gesagt wurde, wird jetzt weiter ausgeführt. Aus obiger Bemerkung zu jener Stelle erhellt schon, daß diese Beschreibung ein schlechthin nothwendiges Element in den Reden Job's bildet, wenn durch sie die Behauptungen der Freunde entkräftet werden sollen. Nur das völlige Uebersehen dieser ihrer Bedeutsamkeit und die Meinung, daß sie mit den frühern Aeußerungen Job's über das Glück der Bösen in unauflöslichem Widerspruch stehe, hat auf die Ansicht geführt, daß Job hier wieder zurücknehme, was er früher in der Hitze gesagt hatte (Eichh., Einleitung, V. 147.), oder daß er nicht seine eigene Meinung, sondern die der Gegner aussprechen wolle (Eichh., Hiob übers. 1824. S. 97), oder daß der Abschnitt 27, 7. bis 28, 28. eine spätere Interpolation sei (Bernstein in Keil's und Tzschirner's Analekten, I. 134 f.), oder daß 27, 13—23. die dritte Rede Zophar's, und Kap. 28 Job's Antwort auf sie sei (Kennicott, remarks on select passages in the old testament p. 169. — Dissert. gener. ed. Bruns. p. 539 sq. — Eichhorn, allg. Bibliothek, II. 613 ff.), oder daß 27, 11—23. Zophar's dritte Rede und Kap. 28 eine Rede Bildad's enthalte (Stuhlmann, Hiob ein religiöses Gedicht 2c.). Weil jedoch diese Meinungen dem Bemerkten gemäß nur auf Mißverständnissen beruhen und bereits Stickel sie für überwunden erklärt hat (Das Buch Hiob, rhythmisch gegliedert 2c. S. 224), so scheint hier eine bloße Erwähnung derselben zu genügen und eine eigentliche Widerlegung um so weniger nöthig zu sein, als solche durch die richtige Deutung der fraglichen Stelle als eines integrirenden Theiles der

8. Denn was doch ist des Bösen Hoffnung, wenn abschneidet,
Wenn ihm herauszieht Gott die Seele?

9. Wird Gott wohl sein Geschrei erhören,
Wenn über ihn Bedrängniß kommt?

10. Kann des Allmächt'gen er sich freuen?
Zu Gott er rufen alle Zeit?

Reden Job's ohnehin schon mitgegeben ist. Vers 7 bildet zunächst nur den Uebergang zur erwähnten Beschreibung, und der Sinn ist: ich habe das Schicksal der Frevler immer für ein so großes Unglück gehalten, daß ich mich immer auf's allersorgfältigste hütete, je in ihre Zahl zu kommen, und selbst meinem Todfeinde nichts Entsetzlicheres zu wünschen wüßte, als eben dieses. Hieran schließt sich dann natürlich die Beschreibung dieses Schicksals als des denkbar schrecklichsten, das einen Menschen treffen kann. Bei Feind und Widersacher kann nicht wohl an Job's Freunde gedacht sein (Chrysost., Olymp., cf. Nicet cat.), denn diese konnte er doch nicht gerade Feinde und Ruchlose nennen und ihnen das entsetzlichste Unglück wünschen, wenn sie gleich ihm widersprochen und sein Leiden für ein selbstverschuldetes erklärt hatten.

8. Job beschreibt nun das Schicksal der Frevler speciell, jedoch so, daß es als verschieden von seinem eigenen erscheint. Ihre Lage ist hoffnungslos; Job hat seine Lage zwar auch mitunter so bezeichnet, aber sich dann doch gewissermaßen corrigirt und die Hoffnung auf irgend ein Einschreiten Gottes zu seinen Gunsten ausgesprochen (19, 25.). Das Abschneiden (בִּצַּע) ist hier wie Jes. 38, 12. das Abschneiden des Lebensfadens; das Leben ist mit einem Gewebe verglichen, und das Sterben ist dann das Abschneiden des Fadens, womit dasselbe an den Webbaum geknüpft ist. Die Vulgata übersetzt: si avare rapiat, versteht also בִּצַּע vom geizigen Sammeln ungerechter Schätze und als Subject den Frevler. Durch יֵשֶׁל von שָׁלָה (herausziehen) wird der Leib mit einer Scheide für die Seele verglichen, ähnlich wie Dan. 5, 17.; beide Ausdrücke deuten aber mehr auf einen gewaltsamen als natürlichen Tod hin.

9. Wenn er in Elend geräth, so überläßt ihn Gott demselben. Bei Job scheint zwar dieses auch der Fall zu sein. Allein Job fühlt sich Gott gegenüber doch in einer solchen sittlichen Verfassung, daß er sich bei ihm offen und ohne Scheu über sein hartes Schicksal beschweren und mit guter Hoffnung um Erleichterung desselben bitten kann. In sofern ist seine Lage von der des Frevlers sehr verschieden; denn dieser hat keine solche Hoffnung, sein Rufen um Hilfe findet bei Gott keine Erhörung. Die Frage hat nämlich verneinenden Sinn.

10. Der Frevler kann nicht einmal des Allmächtigen sich freuen und ihn ohne Scheu um Hilfe auch nur bitten, geschweige denn Hilfe wirklich erwarten oder erlangen. עָנַג im Hitp. steht nämlich wie 22, 26., und bezeichnet vorzugsweise die Freude an Gott, die aus der zuversichtlichen Hoffnung auf seine Hilfe hervorgeht. Das Anrufen Gottes zu jeder Zeit, wo man Hilfe

11. Ich will euch über Gottes Hand belehren,
Was beim Allmächt'gen ist, euch nicht verbergen.

12. Seht doch! ihr Alle habt's ja schon gesehen;
Was bringt ihr denn so eitle Reden vor?

13. Das ist des Frevlers Loos von Seite Gottes,
Und der Tyrannen Erbe vom Allmächtigen:

nöthig hat, wird als eine Sache bezeichnet, die demjenigen gar nicht recht möglich ist, der sich in jeder Beziehung vor Gott schuldig und strafwürdig weiß. Denn nur wer ein gutes Gewissen hat und thut, was Gott wohlgefällt, kann ein freudiges Vertrauen zu ihm haben und erhalten, um was er bittet (1 Joh. 3, 21 f.). In dieser Hinsicht ist Job's Lage wieder eine ganz andere als die der Frevler.

11. Die bisherige Beschreibung unterbricht jetzt Job mit der Bemerkung, daß er das, was die Freunde über das Schicksal der Bösen gesagt haben, so gut wisse als sie, und sie sogar noch darüber belehren könne. Die Belehrung besteht nämlich darin, daß er ihren Irrthum berichtigt, als sei überhaupt jedes Unglück Folge der Sünde und mithin seine Lage die des Ruchlosen. Die Hand Gottes bezeichnet hier seine Wirksamkeit, und „was beim Allmächtigen ist", sind seine Plane und Rathschlüsse, hier aber hauptsächlich nur in Beziehung auf die Bösen und deren Bestrafung. Daß Job sie hierüber belehren und ihnen das Richtige nicht verbergen will, besagt schon, daß ihre dießfallsige Kenntniß noch mangelhaft und unrichtig sei.

12. Die Freunde selbst müssen es einsehen, daß es mit dem Gesagten seine Richtigkeit hat und Job's Lage nicht die eines Frevlers ist. Daraus folgt aber, daß ihre Behauptungen gegen ihn falsch sind. חָזָה bezeichnet hier richtiges Beobachten und in Folge davon Wissen. Die Frage (לָמָּה) drückt die Verwunderung darüber aus, daß sie deßungeachtet so ungerechte Beschuldigungen gegen Job aussprechen. זֶה ist nur noch Verstärkung der Frage und Hinweisung auf die frühern Aeußerungen der Freunte. הָבַל und הֶבֶל bezeichnet die Falschheit und Nichtigkeit derselben.

13. Die durch Vers 11 und 12 unterbrochene Beschreibung wird wieder fortgesetzt. Vers 13 ist eine allgemeine Ankündigung des Folgenden. חֵלֶק, der bestimmte Theil, ist hier das Loos, Schicksal, und synonym damit נַחֲלָה im zweiten Halbvers. עִם אֵל erklärt sich aus V. 11; sein Loos bei Gott ist das bei Gott für ihn beschlossene, von Gott ihm zugedachte und bestimmte. עָרִיץ steht hier im schlimmen Sinne und ist ein Gewaltthätiger, ein Frevler, und nach demselben אֲשֶׁר ausgelassen. Der Vers ist fast wörtliche Wiederholung von Zophar's Ausspruch 20, 29., und Job will dadurch, daß er sich denselben in solcher Weise aneignet, es recht fühlbar machen, daß er das, was in den Aussprüchen der Freunde Wahres liege, ja nicht in Abrede zu stellen gedenke, sondern vielmehr auch selbst behaupte, wie er es denn im Folgenden auch ausdrücklich behauptet.

14. Wenn sich vermehren seine Söhne, so geschieht's für's Schwert,
Und seine Kinder werden nicht mit Brod gesättigt.

15. Die übrig bleiben, werden durch den Tod begraben,
Und ihre Wittwen weinen nicht um sie.

16. Wenn er auch Silber sich wie Staub aufhäuft,
Und Kleider sich wie Koth anschafft;

14. Zuerst redet er von den Nachkommen des Frevlers (V. 14. 15.), dann von seinen zeitlichen Gütern und Besitzungen (V. 16—19), endlich von seinem Leben (V. 20—23). Seine Nachkommen dauern nicht in die Länge; sie kommen um durch Schwert oder Hunger. לְמוֹ steht poetisch für das einfache לְ, und bei חָרֶב ist nicht gerade an ein Umkommen im Krieg (Umbr., Hirzel), sondern an einen gewaltsamen Tod überhaupt gedacht. יִרְבּוּ ist dabei zu wiederholen: wenn sie sich mehren, so mehren sie sich nur, um in Bälde eines gewaltsamen Todes zu sterben. צֶאֱצָאָיו ist synonym mit בָּנָיו, und bezeichnet wie 5, 25. 21, 8. die Nachkommen. „Sie werden nicht gesättigt mit Brod" ist Litotes: sie sterben den Hungertod. Job behauptet also rücksichtlich der Nachkommen des Frevlers das Nämliche, wie die Freunde (15, 30. 33 f. 18, 19. 20, 26.) und sogar mit noch stärkeren Ausdrücken.

15. Fortsetzung. Diejenigen von seinen Nachkommen, welche dem Schwert und Hungertod entgehen, kommen sonst auf schreckliche Weise um's Leben. Der Ausdruck: „durch den Tod begraben werden" wird verschiedenartig gedeutet; bald von einem gewöhnlichen Begräbnisse (Merc., Cler.), wogegen die Texteworte streiten, bald von einem Begräbniß vor völligem Gestorbensein (Vatabl.), was ebenfalls nicht in den Worten liegt, bald von einer Todesart, wo der Tod zugleich auch ein Begräbniß ist, wie etwa bei einstürzenden Häusern, herabrollenden Bergstücken, Zerrissenwerden von wilden Thieren (Codurc., Rosenm.), was aber etwas gesucht scheint; am wahrscheinlichsten hat man mit Pineda und Sanchez an den Tod durch Pest zu denken. Diese heißt auch im Chaldäischen geradezu מוֹתָא (Tod), und in der Apoc. 6, 8. θάνατος, ähnlich wie die um die Mitte des 14ten Jahrhunderts herrschende Pest der schwarze Tod genannt wurde. Die Pest wird dann personificirt und begräbt auch ihre Opfer, d. h. dieselben erhalten kein anderes Begräbniß, als welches sie ihnen besorgt, mithin keines. Daß ihre Wittwen nicht weinen, besagt theils, daß ihnen kein förmliches Begräbniß zu Theil werde, weil mit einem solchen immer die Trauer der Angehörigen, namentlich der hinterlassenen Frauen, verbunden war, theils daß sie leicht vermißt werden und nach ihrem Tode Niemand mehr an sie denken, geschweige sie zurückwünschen möge. Das Suff. in אַלְמְנוֹתָיו geht auf jeden Einzelnen der שְׂרִידִים, daher der Singular.

16. 17. Seine reichen Besitzthümer haben bei ihm kein Bleiben, sondern gehen an die Tugendhaften über. Je mehr er zusammenwuchert, desto mehr sammelt er für die Rechtschaffenen, die er haßt. „Wie Staub aufhäufen" ist

17. Er schafft nur an, und der Gerechte kleidet sich,
Und Fromme theilen unter sich sein Silber.

18. Er baut sein Haus gleich einer Motte,
Und wie die Hütte, die der Wächter macht.

19. Reich legt er sich zu Bett, noch nichts ist ihm entwendet,
Er schlägt die Augen auf, und nichts mehr ist vorhanden.

sprüchwörtlicher Ausdruck, um die große Menge zu bezeichnen, und eben diese wird noch stärker veranschaulicht durch die Vergleichung mit Koth. חֹמֶר ist hier dasselbe, was טִיט Zach. 9, 3., wo unsere Stelle fast wörtlich wieder vorkommt. מַלְבּוּשׁ steht collectiv für Gewänder, solche in großer Zahl und aus kostbaren Stoffen gehörten unter die ersten Luxusartikel der Orientalen und waren Zeichen großen Wohlstandes. Mit יָכִין V. 17 beginnt der Nachsatz, und das Wort wird mit Nachdruck wiederholt und vorangestellt: er schafft die Sache nur an, aber benützen wird sie ein Anderer, der besser ist als er, wie es auch Ps. 37, 34. heißt: die Gerechten werden das Land erben und den Untergang der Bösen schauen. Von diesem Uebergange aber seines Vermögens an die Tugendhaften gilt die Bemerkung Corders: Haec autem Jobi sententia, qua impiorum bona piis attribuit, in vita impiorum interdum, quandoque vero in interitu eorundem vera est, at non universe accipienda.

18. Seine Wohnung, wenn er sie auch noch so fest aufbaut und für noch so dauerhaft hält, hat keinen Bestand. Ein Haus, wie die Motte es baut, ist das hinfälligste, ihr Rest ist nur vermodertes Tuch. עָשׁ ist hier, wie 4, 19. 13, 28., die Motte, nicht das Bärengestirn (Aben Esra). סֻכָּה ist die Hütte im Weinberge, die einige Zeit vor der Weinlese für Denjenigen gemacht wird, der den Weinberg zu hüten hat, und nachher gleich wieder entfernt wird, mithin nur von ganz kurzem Bestande ist. Das darauf bezügliche Relat. ist ausgelassen. נֹצֵר ist der Hüter des Wein- oder Obstgartens.

19. Wenn sein Besitz auch noch so groß ist, er wird ihm auf einmal wie über Nacht entrissen. Das וְלֹא יֵאָסֵף hat übrigens verschiedene Erklärungen veranlaßt. Weil es auch vom Gesammeltwerden zu den Vätern, also vom Sterben, gebraucht wird, haben Viele den Vers auf ein plötzliches Hinweggerafftwerden des Frevlers gedeutet, während Andere יֵאָסֵף vom Weggesammeltwerden und Verlorengehen seines Besitzes verstunden. Der Sprachgebrauch in Bezug auf אָסַף läßt beide Deutungen zu. Weil jedoch der Vers gleich mit עָשִׁיר anfängt und somit Besitz und Reichthum hauptsächlich hervorhebt, auch das פָּקַח עֵינָיו etwas sonderbar wäre, wenn vom plötzlichen Verschwinden des Frevlers die Rede sein sollte, so hat man sicherlich mit der Vulgata und den ältern Auslegern an das plötzliche Verlorengehen seines Besitzes zu denken. Das Subject zu יֵאָסֵף ergänzt sich dann von selbst aus עָשִׁיר, es ist sein Reichthum und auf diesen bezieht sich auch das Suff. in אֵינֶנּוּ. Wenn er am Abend, wo er sich zur Ruhe begiebt, noch seines vollen

20. Wie Wasserfluth ereilt ihn Todesschrecken,
Bei Nacht entführt ein Sturm ihn plötzlich.
21. Der Ostwind hebt ihn auf und er verschwindet,
Er stürmt ihn weg von seiner Stätte.
22. Gott wirft auf ihn und schonet nicht,
Vor seiner Hand entflieht er eilends.
23. Man klatscht ob ihm dann in die Hände,
Und zischt ihn fort von seiner Stätte.

unversehrten Besitzes sich erfreut, ist am Morgen, wo er aufwacht, Alles verschwunden und wie fortgeweht. Auch darin also stimmt Job den Freunden bei, daß die Glücksgüter der Bösen oft plötzlich verschwinden (vgl. 15, 29. 18, 15. 20, 15. 18. 22, 20.), nur stellt er den Verlauf, den die Sache nimmt, so dar, daß sie keine volle Anwendung mehr auf ihn zuläßt.

20. Was von seinen Besitzthümern zu sagen ist, gilt im stärksten Sinne von seinem eigenen Leib und Leben. Wie die Fluthen überschwemmenden Gewässers, oder wie ein nächtlicher Sturmwind ergreifen ihn auf einmal die Todesschrecken. מַּיִם steht hier emphatisch für großes Gewässer, Wasserfluth, wodurch überhaupt großes Unglück und Untergang veranschaulicht zu werden pflegen. Durch גְּנָבַתּוּ wird die Unwiderstehlichkeit sehr stark ausgedrückt: der Sturmwind stiehlt ihn bei Nacht, er kann so wenig widerstehen und dem wegraffenden Verderben, das unter dem Sturmwind gemeint ist, Einhalt thun, als eine gestohlene Sache dem Diebe, der sie bei Nacht davonträgt.

21. Dieser Vers amplificirt nur noch die zweite Hälfte des vorigen. קָדִים, der Ostwind, ist der ungestümste und verderblichste in Arabien und Palästina. Bei וַיֵּלַךְ ist der רָשָׁע Subject, und das Gehen ist wie 14, 20. 19, 10. ein Gehen dahin, von wo man nicht mehr zurückkehrt. שָׂעַר (stürmen) bezeichnet hier das Entführen und Wegraffen durch den Sturm.

22. Fortsetzung. Bei יַשְׁלֵךְ ist nicht etwa der Ostwind Subject, oder die Wohnstätte des Frevlers, sondern Gott selbst; Er vollzieht sofort dessen Vertilgung. „Er wirft auf ihn" entweder seine Pfeile und Geschosse, wobei die Vergleichung mit einem Kriegshelden zu Grunde liegt, oder die Uebel und Schrecknisse, wobei dann hauptsächlich an die bereits genannten gedacht ist. יָדוֹ ist Gottes Hand, vor dieser flieht er, d. h. diese vertreibt ihn und vertilgt ihn; und er flieht eilends (בָּרוֹחַ), d. h. die Vertilgung geschieht schnell, und Widerstand ist nicht möglich.

23. Zu seinem Untergang kommt noch der Spott und Hohn seiner Mitmenschen. Von derselben Stelle aus, wo man sich seiner hätte annehmen und ihn schützen sollen, wird er verlacht und weggezischt. „In die Hände klatschen" ist Ausdruck der Freude überhaupt (Ps. 47, 2.), besonders aber der spottenden Schadenfreude (Klagl. 2, 15. Nah. 3, 19.). Auszischen steht überhaupt für verspotten; das Subject dabei ist allgemein „Jeder, man", weßhalb bei כַּף das Suff. Plur. stehen kann. Bei עָלֵימוֹ geht das Suff. auf

XXVIII. 1. Fürwahr es ist ein Ausgangsort dem Silber,
Und ein bestimmter Platz dem Golde, das man läutert.

2. Man weiß dem Erdreich Eisen zu entnehmen,
Und das Gestein zu Erz zu schmelzen.

die Frevler überhaupt, bei עָלָיו auf den Einzelnen als Repräsentanten der Gattung. Job stimmt demnach den Freunden auch in demjenigen bei, was sie über den eigenen Untergang des Frevlers gesagt haben (vgl. 4, 8 f. 8, 11 ff. 15, 21 ff. 18, 6 ff. 20, 5 ff.), jedoch wieder auf eine Weise, daß sein Schicksal nicht gerade auch als das ihrige erscheint.

1. Der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden wird hier verschiedenartig angegeben (cf. Pineda), von Einigen auch geradezu geläugnet (cf. Cursus complet. Sacr. script.), scheint jedoch ohne große Schwierigkeit erkennbar zu sein. Job hat nämlich im vorigen Kapitel behauptet, daß die Bösen allerdings Unglück und Untergang treffe, aber zugleich geläugnet, daß sein Unglück Strafe für verübte Bosheit sei. Dagegen legte sich von selbst die Einwendung nahe, so etwas sei völlig unbegreiflich. Und darauf erwiedert nun Job, es sei allerdings für den Menschen unbegreiflich, aber diese Unbegreiflichkeit berechtige nicht zu dem Schluß, daß es anders sein müsse, weil der Mensch ungeachtet seiner verschiedenen Einsichten und Geschicklichkeiten doch die Plane der göttlichen Weisheit nicht zu durchschauen vermöge. Jene weist er dann speciell an einem einzelnen Beispiele, der mühsamen und gefährlichen Gewinnung der Metalle in Bergwerken, nach und zeigt zunächst, wie weit der menschliche Erfindungsgeist in Erwerbung und Benützung der verborgensten und kostbarsten Naturprodukte schon gekommen sei. Der erste Vers ist aber gleich in Wechselbeziehung mit dem zwölften zu denken. Dem Silber und Gold ist eine bestimmte Stätte und ein Ausgangsort, d. h. man weiß, wo man diese Metalle finden und hervorholen kann; dagegen wo die Weisheit ihren Ort habe, weiß man nicht. כִּי ist affirmativ gebraucht wie 8, 6., als Causalpartikel zur Begründung von 27, 12 b. (Hirzel) es zu nehmen, ist gar zu gesucht und gezwungen. Nach זָהָב ist אֲשֶׁר ausgelassen. יָזֹקּוּ von זָקַק, läutern, versteht man theils von der unterirdischen Werkstätte der Natur, wo das Gold bereitet wird (Pineda), theils von dem Schmelzen und Läutern des Goldes durch die Menschen. Für Letzteres spricht sowohl die Bedeutung als die Form des Verbums, abgesehen davon, daß es sich hier eben um Hervorhebung der menschlichen Erfindungskraft und Kunstfertigkeit handelt, nicht etwa um die verborgenen Kräfte der Natur und ihre Wirksamkeit.

2. Gleichwie Gold und Silber, so weiß der Mensch auch Eisen und Erz aus der Erde zu gewinnen. עָפָר steht für Erdreich, Erde überhaupt, wie 5, 6. 8, 19. Subject bei יָצוּק (von צוּק = יָצַק, gießen, schmelzen) ist allgemein der Mensch, „man" schmilzt den Stein zu Erz, so daß Erz aus ihm entsteht. אֶבֶן ist erzhaltendes Gestein und נְחוּשָׁה (Ehernes) steht substantivisch im Sinne von נְחֹשֶׁת.

3. Man macht ein End' dem Dunkel und durchforscht auf's Schärfste
Der Finsterniß und Todesnacht Gestein.

4. Man bricht den Schacht vom Wand'rer aus,
Vom Fuß vergessen hängen sie,
Und schweben unten fern von Menschen.

3. Jetzt wird beschrieben, wie man die Metalle gewinne. Man bringt Licht in die verborgensten Tiefen der Erde, so daß es scheint, man wolle aller Finsterniß und allem Dunkel ein Ende machen. Das Subject bei שָׂם ist dasselbe, wie vorhin bei יָצוּק der Mensch; er setzt ein Ende der Finsterniß, d. h. er bringt Licht an Orte, die nie ein solches sahen. לְכָל־תַּכְלִית ist dasselbe, nur etwas stärker, was עַד־תַּכְלִית 26, 10.: nach aller Genauigkeit; also auf's genaueste, so daß ihm nichts davon entgeht, durchforscht er das Gestein des Dunkels und Todesschattens. Unter diesen ist aber nicht etwa das eigentliche Fundament oder Centrum der Erde gemeint (Schult.), sondern nur tief verborgene Steine überhaupt. Die Vulgata übersetzt: tempus posuit tenebris et universorum finem ipse considerat; Hieronymus las also vielleicht עֵת statt קֵץ oder glaubte so lesen zu müssen und nahm תַּכְלִית in der Bedeutung: Vernichtung, Ende, und Gott als Subject bei שָׂם. Zum Zusammenhang paßt dieß augenfällig nicht recht, so wie auch nach den LXX und der Peschito zu schließen, עֵת nicht als richtige Leseart anzusehen ist.

4. Dieser Vers ist sehr verschiedenartig gedeutet worden. Selbst Schultens klagt über cimmerische Finsterniß und Niemeyer (Charakteristik der Bibel II. 539) läßt denselben geradezu aus und glaubt, man werde ihn im Zusammenhang nicht vermissen. Jedoch gerade der Zusammenhang giebt das richtige Verständniß an die Hand. Der vorige Vers nämlich wird jetzt fortgesetzt, und beschrieben, wie man in jene verborgenen Tiefen der Erde komme. נַחַל ist der Schacht oder Stollen, den man in das Bergwerk hineinführt; daß das Wort sonst nicht mehr in dieser Bedeutung vorkommt, hat nur darin seinen Grund, daß in der Bibel sonst nicht mehr wie hier vom Bergbau die Rede ist. פָּרַץ steht transitiv: man bricht auf, man bricht durch einen Schacht. מֵעִם גָּר, vom Wanderer aus, ist concis ausgedrückt s. v. a. von dem Orte aus, wo der Wanderer sich befindet, d. h. von der Erdoberfläche aus. Die Vergessenen vom Fuße, d. h. die, denen der Fuß keine Dienste thut, die ihn in ihrer dermaligen Lage nicht gebrauchen können, sind hier die Bergleute, die sich an Seilen in die Tiefe hinablassen müssen; dieses Sichhinablassen und Hinabhängen bezeichnet דַּלּוּ, und נָעוּ drückt das schwebende Hin- und Herschwanken aus. מֵאֱנוֹשׁ ist parallel mit מֵעִם גָּר; die so in die Tiefe der Erde steigenden Bergleute sind getrennt, fern von den Menschen, die auf ihrer Oberfläche wandeln. Daß Hieronymus נַחַל wie 6, 15. 20, 17. 22, 24. in der Bedeutung torrens nahm, hat der ganzen Auffassung des Verses eine vom Bergbau ablenkende Wendung gegeben.

5. Die Erde ist's, von welcher Nahrung kommt,
Und unter ihr durchwühlt man wie mit Feuer.
6. Den Sapphir trifft man unter ihren Steinen,
Und Stufen Goldes findet man in ihr;

5. Nachdem gesagt ist, wie man in die Bergwerke komme, werden die Arbeiten der Bergleute kurz beschrieben, und zunächst als ein zerstörendes Wühlen in den Eingeweiden der Erde charakterisirt. Die Oberfläche derselben giebt zwar den Menschen die erforderliche Nahrung, aber sie sind damit nicht zufrieden, sondern durchwühlen auch noch ihr Inneres, um dort Schätze zu finden. Das Suff. in תַּחְתֶּיהָ bezieht sich natürlich nur auf die Oberfläche der Erde, und Subject bei נֶהְפַּךְ (umgekehrt, zerstört werden) ist unbestimmt: das, was in den Tiefen der Erde sich findet, nicht gerade אֶרֶץ selbst. Die Zerstörung ist aber כְּמוֹ אֵשׁ, wie Feuer (sc. zerstört), d. h. so groß, wie nur immer eine durch Feuer angerichtete Zerstörung sein kann. Oder man hat mit der Vulgata und einigen Handschriften geradezu בְּמוֹ statt כְּמוֹ zu lesen und an das sogenannte „Feuersetzen" zu denken (Hirzel). Aehnlich sagt auch Plinius: Imus in viscera ejus (telluris), et in sede Manium opes quaerimus, tamquam parum benigna fertilique, quaqua secatur. — — Quamquam et haec summa sui parte tribuit ut minime parca, facilisque in omnibus, quaecunque prosunt (H. N. XXXIII. 1.).

6. Die Arbeit jener Durchwühlung der Erde ist nicht vergeblich; denn unter den Steinen, die man dabei findet, ist der Sapphir und Gold, wodurch die gehabte Mühe reichlich belohnt wird. Das Suff. in אֲבָנֶיהָ bezieht sich auf אֶרֶץ, der Ort des Sapphir's sind ihre Steine, d. h. unter ihnen findet er sich. Sapphir ist einer der kostbarsten und seltensten Edelsteine von himmelblauer Farbe und starkem Glanze, der den Hebräern schon zur Zeit Mose's bekannt war und unter diejenigen Edelsteine gehörte, die auf den Brustschild des Hohenpriesters kommen mußten (Exod. 28, 18. 39, 11.). Uebrigens bezeichnen die Alten mit dem Namen Sapphir zwei Arten von Edelsteinen, nämlich eben diesen noch jetzt so genannten Sapphir, und den Lasurstein, der mit dem Sapphir die blaue Farbe gemein hat, aber undurchsichtig ist und namentlich durch eingestreute goldartig glänzende Eisenkiespunkte von ihm sich unterscheidet. An letzteren denken hier viele Exegeten und glauben, es seien unter dem Goldstaub eben diese Punkte gemeint, wobei dann לוֹ auf Sapphir sich bezöge (Umbr., Hirzel). Allein dagegen spricht schon der Umstand, daß der Lasurstein weniger selten und kostbar ist, als der eigentliche Sapphir; und wenn Epiphanius von ersterem bemerkt, daß er der königliche genannt werde, so fügt er auch sogleich bei, daß er weniger geschätzt sei, als der ganz blaue (ὀυ πάνο δὲ ὄυτος θαυμαζόμενος ὡς ὁ διόλου πορφυρίζων). Und so wurde auch von den Hebräern schon in der mosaischen Zeit die Sache betrachtet, indem der wahre Sapphir, nicht der Lasurstein zum hohenpriesterlichen Brustschild genommen werden mußte (cf. Braun, de vestitu sacerd. Hebr. II. 12, 129.). Dazu kommt, daß der zweite Halb-

7. Auf einem Wege, den kein Adler kennt,
Und den des Geiers Auge nie erspäht,
8. Den nie des Stolzes Söhne wandeln,
Und den kein Löwe noch betreten.
9. An harten Kiesel legt der Mensch die Hand,
Und wühlt vom Grunde aus die Berge um;

vers schwerlich mit וְ eingeführt wäre, wenn er nicht einen neuen Gegenstand nennen, sondern bloß eine Beschaffenheit des Sapphir angeben wollte. Endlich verstehen die alten Uebersetzungen eben diesen zweiten Halbvers nicht vom Sapphir, sondern vom Golde, das man in den Bergwerken gewinnt. Und goldhaltiges Erdreich, sogenannte Goldstufen (Ew.) kann der Ausdruck עַפְרֹת זָהָב ganz wohl bedeuten. לוֹ bezieht sich dann auf das Subject in den vorigen Versen, nämlich auf jeden Einzelnen von den Bergleuten.

7. Und zu diesen Kostbarkeiten gelangt man auf einem Wege, den die weit- und scharfsichtigsten Thiere noch nie gesehen haben. נָתִיב ist Nominat. absol., und daß der Pfad gemeint ist, der zu den Metallen führt, versteht sich von selbst und wird daher nicht erst gesagt. Adler und Geier sind genannt, weil sie das schärfste Gesicht haben; noch weiter als ihr Blick weiß der menschliche zu dringen. Ueber שָׁזַף vergleiche 20, 9.

8. Auch die stärksten und kühnsten Thiere sind nicht im Stande, jenen Weg zu gehen; nur Menschen vermögen es. Unter בְּנֵי שַׁחַץ können wegen des parallelen שַׁחַל (vgl. 4, 10.) nur große, kühne Raubthiere gemeint sein; und diese Bedeutung kann auch der Ausdruck sehr wohl haben, man mag שַׁחַץ in der Bedeutung: Stolz und Uebermuth, oder: Größe und Höhe nehmen (die es nach dem Arab. شَخَصَ [sustulit se] haben kann). עָדָה ist hier s. v. a. das Arab. عَدَى: gehen, laufen, was gerade auch vom Gang des zornigen Löwen gebraucht wird (cf. Hamasæ carm. ed. Freytag p. 10).

9. Nach der kleinen Digression wird wieder zur Hauptsache, den erstaunlichen Arbeiten in den Bergwerken zurückgekehrt. Unter חַלָּמִישׁ (Kiesel) sind hier Kieselschichten oder Kieselgebirge gemeint, und solche sind genannt, weil die reichsten und kostbarsten Metalladern in der Regel von harten Steinschichten umgeben sind (Schult.). Der zweite Halbvers bezieht sich darauf, daß man einzelne unterminirte Berge oder Bergstrecken, die völlig ausgebeutet waren, durch Wegnahme der innern Substructionen zusammenstürzen ließ. Sehr anschaulich beschreibt dieß Plinius mit den Worten: Peracto opere, cervices fornicum ab ultimo caedunt. Dat signum ruina, eamque solus intelligit in cacumine montis ejus pervigil. Hic voce ictuve repente operarios revocari jubet pariterque ipse devolat. Mons fractus cadit ab sese longe, fragore qui concipi humana mente non possit, et flatu incredibili. Spectant victores ruinam naturæ. H. N. XXXIII. 21 (al. 4).

10. Durch Felsen spaltet er Kanäle,
Und alles Köstliche erblickt sein Auge.

11. Der Flüsse Weinen hindert er,
Und bringt Verborgenes an's Licht.

12. Die Weisheit aber, wo wird sie gefunden?
Und welches ist der Ort der Einsicht?

10. Fortsetzung. Wenn יְאֹרִים die nassen Gänge durch das Bergwerk (Hirzel) bezeichnen könnte, so hieße der erste Halbvers bloß: durch Felsen spaltet man Gänge; allein da יְאֹרִים sonst immer von reichlich fließendem, strömendem Wasser gebraucht wird, so kann nur entweder das Wasser gemeint sein, auf welches die Bergleute etwa im Graben kommen und welches sie dadurch ableiten, daß sie ihm durch Felsen Kanäle oder Stollen brechen (Umbr.), die dann unter יְאֹרִים gemeint sind, oder das Wasser, welches sie in die durchbrochenen Gänge leiten, um sie zu reinigen (Schult.). Wegen des folgenden Verses ist eher an Ersteres zu denken. Der zweite Halbvers hebt dann wieder das Erfolgreiche dieser Bemühung hervor: wenn die unterirdischen Gänge durchbrochen und gereinigt sind, so zeigt sich, was man gesucht; alles Kostbare, nämlich die kostbaren Metalle und Edelsteine, erblickt dann das Auge.

11. Fortsetzung. An Stellen, wo nur kleine Wasseradern sich in die Gänge ergießen, sucht man dieselben zu verstopfen; dieß ist hier gemeint unter dem Verbinden (חִבֵּשׁ), jene Stellen sind gleichsam die Wunden der unterirdischen Gänge, und das Verstopfen ein Verbinden und Heilen derselben. Das Weinen der Ströme ist das Durchsickern jener Wasseradern, denn sie nur können unter נְהָרוֹת gemeint sein. מִן ist negativ wie öfters beim Infinit.: so daß nicht mehr weinen, d. h. daß zu sickern aufhören. אוֹר ist als Accus. der Bewegung zu יֹצִא zu denken, und unter dem Verborgenen sind eben die kostbaren Metalle und Edelsteine gemeint. Zugleich bildet der Ausdruck: „das Verborgene bringt er an's Licht" einen schönen Uebergang zum Folgenden. Obgleich es nämlich dem Bisherigen gemäß den Schein hat, als ob nichts so tief und verborgen sei, daß es der Mensch nicht finden und in Besitz nehmen könnte, so ist er doch unvermögend, die Weisheit zu finden und sich anzueignen.

12. Der Zusammenhang ist aus der Bemerkung zu V. 1 deutlich. Das וְ im Anfang führt den Gegensatz ein. הַחָכְמָה, die Weisheit, κατ' ἐξοχήν, ist die göttliche Weisheit; sie ist hier (wie Sprw. 8) personificirt und unter derselben der weise Plan der göttlichen Weltregierung verstanden. Von der bildlichen Darstellung abgesehen wäre also der Sinn des Verses: Wie gelangt man zur Einsicht in den Plan der göttlichen Weltregierung. Nachdem dann weitläufig die Erhabenheit dieses Planes und die Unerforschlichkeit desselben von Seite des Menschen beschrieben ist, kommt die kurze Antwort auf die Frage V. 28. Die Ausdrücke תִּמָּצֵא und מְקוֹם sind mit Rücksicht auf

13. Es kennt der Mensch nicht ihren Werth,
Und nicht wird sie im Land der Lebenden gefunden.

14. Es sagt der Abgrund: sie ist nicht in mir;
Und auch das Meer sagt: sie ist nicht bei mir.

15. Nicht wird um reines Gold sie hingegeben,
Und nicht wird sie mit Silber aufgewogen.

16. Nicht wird mit Ophirgold sie eingekauft,
Mit köstlichem Beryll und mit Sapphir.

V. 1. gewählt, und er will sagen: den Ort der edlen Metalle findet man, nicht aber den der Weisheit. Unter בִּינָה ist dasselbe gemeint, was unter חָכְמָה.

13. Die Weisheit im bezeichneten Sinne läßt sich um keinen Preis erkaufen. עֵרֶךְ ist nämlich hier nicht der innere Werth der Weisheit, sondern der Kaufpreis, um den sie etwa zu erwerben sein könnte. Diesen kennt Niemand; daher wird sie auch nicht gefunden im Lande der Lebendigen, d. h. bei den noch auf Erde lebenden Menschen (vgl. Jes. 38, 11. 53, 8. Ps. 27, 13.).

14. Die Weisheit ist auch nicht etwa wie die edlen Metalle und Steine in den Tiefen der Erde oder wie Perlen und andere Kostbarkeiten im Meere zu finden. Um dieses auszudrücken, wird der Abgrund und das Meer personificirt und redend eingeführt. תְּהוֹם (tiefe Fluthen, Abgrund) steht häufig in Parallele mit מַיִם und יָם, und hat dann synonyme Bedeutung mit diesen. Hier aber bedeutet es wie Ps. 71, 20. tiefe Abgründe der Erde, das tiefverborgene Innere derselben, während bei יָם vorzugsweise an den tiefen Meeresgrund gedacht ist.

15. Auch das, womit man die Weisheit etwa eintauschen könnte, findet sich nirgends auf und in der Erde. Was sich hier findet, ist zu gering zum Kaufpreis für sie und steht ihr an Werth unendlich nach. Dieß wird speciell ausgeführt V. 15—19. סְגוֹר ist was das sonstige סָגוּר, das in Verbindung mit זָהָב reines, geläutertes Gold bedeutet (1 Kön. 6, 20. 10, 21.); hier steht es poetisch ohne זָהָב in dieser Bedeutung. שָׁקַל, wägen, darwägen, bezieht sich darauf, daß man kein geprägtes Gold und Silber hatte und seinen Werth bloß nach dem Gewicht bestimmte.

16. Es werden jetzt die kostbarsten Schätze aufgezählt, welche die Erde darbietet, und die Weisheit ihnen vorgezogen. סָלָה ist wie סָלַל eigentlich Aufheben, dann durch die Wage aufheben, aufwägen, und das Aufwägen durch Ophirgold ist s. v. a. das Einkaufen damit; Ophirgold aber ist genannt als das vorzüglichste, das die Hebräer kannten. Unter שֹׁהַם, der den Hebräern schon zu Mose's Zeit bekannt war und auf den Brustschild des Hohenpriesters kommen mußte (Exod. 28, 20. 39, 13.), verstehen die Ausleger theils den Onyx, theils den Sardonyx, theils den Smaragd, theils den Beryllus (cf. Braun, de vestitu sacerdot. Hebr. II. 18.); für letzteren sprechen die

17. Nicht kommt ihr Gold und Glas am Werthe gleich,
Nicht wird mit goldenem Gefäß sie eingetauscht.

18. Korallen und Krystall erwähnt man nicht,
Und der Besitz der Weisheit geht den Perlen vor.

alten Uebersetzungen (vgl. Winer, Realw. I. 333); er ist ein seltener Edelstein von blaßgrüner Farbe, die an verschiedenen Stellen in's Wasserblaue und Blaßgelbe übergeht. Ueber סַפִּיר vergleiche V. 6.

17. זְכוּכִית ist ein ἀπ. λεγ. und bedeutet nach den alten Uebersetzungen Glas (LXX, Vulg., Syr.) oder Krystall (Symmach.); beide kamen an Werth dem Golde gleich und werden daher hier mit demselben zusammengestellt. An kostbare gläserne Trinkgefäße, etwa gar mit Gold eingefaßt (Justi), ist aber sicherlich nicht gedacht. Mögen die Phönizier immerhin zur Zeit des Plinius (H. N. XXXVI. 67.) und Athenäus (XI. 28) sehr geschätzte Trinkgefäße von Glas verfertigt haben, daß solche zur Zeit der Entstehung des Buches Job schon den Hebräern bekannt gewesen seien, folgt daraus noch keineswegs. עָרַךְ heißt hier: gleichkommen, gleichgeschätzt sein dem Werthe nach, und das לֹא ist auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken.

18. רָאמוֹת übersetzt die Vulgata bei Ezech. 27, 16. mit sericum, hier dagegen mit excelsa, und betrachtet es also als Partic. von רוּם, wie es auch Sprw. 24, 7. vorkommt. Allein dagegen ist גָּבִישׁ, welches nach seiner Etymologie nicht eminentia (Vulg.) bedeuten kann. Die Rabbinen geben ihm die Bedeutung: Edelsteine und Perlen. Die LXX lassen es an unserer Stelle unübersetzt; dagegen bei Ezech. 38, 22. geben sie אַבְנֵי אֶלְגָּבִישׁ mit λίθοι χαλάζης. Und auf die Bedeutung Eis (Hagel), und sofort Krystall, führt auch wirklich die Etymologie (Meier, Wurzelw.). Demgemäß wird auch רָאמוֹת etwas sein müssen, was damit als gleichartig oder gleich kostbar zusammengestellt werden kann. Die Rabbinen erklären es entweder wie Raschi und Ralbag für Edelsteine überhaupt, oder wie Parchon (cf. de Rossi, var. lect.) speciell für rothe Korallen. Letzteres hat am meisten Beifall gefunden und ist jedenfalls für unsere Stelle passend. Das „nicht erwähnt werden" drückt sehr stark das Geringfügige dieser sonst kostbaren Gegenstände aus im Vergleich mit der Weisheit. מֶשֶׁךְ ist das Ergreifen und in Besitz nehmen der Weisheit; dieses ist mehr als Perlen (מִן steht comparativ), d. h. Perlen können nicht dazu verhelfen, für sie kann man die Weisheit nicht eintauschen. Den zweiten Halbvers übersetzt die Vulgata: trahitur autem sapientia de occultis. Hieronymus nahm also פְּנִינִים, wie schon Symmachus (τὰ ἐσώτατα), für פְּנִימִים (intima, occulta). Die alten Uebersetzer verstehen unter פְּנִינִים meistens kostbare Steine überhaupt, zum Theil aber auch Perlen (Targ., Ar.). Für letztere sind schon von Bochart (Hieroz. II. 5, 6.) und neulich wieder von Pareau (de immortalitatis et fut. vitæ notit. etc. p. 330) trifftige Gründe vorgebracht worden, und diese Deutung scheint (ungeachtet Klagl. 4, 7.) am meisten für sich zu haben.

19. Nicht kommt Topas von Kusch an Werth ihr gleich,
Mit reinem Gold wird sie nicht aufgewogen.

20. Die Weisheit nun, woher kommt sie?
Und welches ist der Ort der Einsicht?

21. Verhüllt ist sie den Augen aller Lebenden,
Verborgen vor den Vögeln selbst des Himmels.

22. Vernichtungsort und Todtenreich, sie sagen:
Mit unsern Ohren hörten wir den Ruf von ihr.

19. עֶרְכָּהּ steht wie V. 17 und פִּטְדָה ist nicht bloß der Bedeutung, sondern sogar den Buchstaben nach dasselbe, was τοπάζιον, Topas, wobei nur die ersten zwei Buchstaben versetzt sind, denn ד und ז gehen häufig in einander über (also פטדה = טפזה). Der Topas, der auch auf den Brustschild des Hohenpriesters kommen mußte (Exod. 28, 17. 39, 10.), ist ein sehr glänzender, harter Edelstein von weingelber Farbe, und vielleicht eben deßhalb auch Chrysolith genannt. Der schönste und geschätzteste Topas findet sich, wofür auch unsere Stelle spricht, außer Indien in Aethiopien. Uebereinstimmend damit reden auch Plinius (H. N. VI. 34. XXXVII. 32.) und Diodor v. Sic. (Biblioth. III. 38.) von Topaseninseln im rothen Meere, an der äthiopischen Küste. תְסֻלֶּה wie V. 16.

20. Die Wiederholung des zwölften Verses soll hier theils den Eindruck der bisherigen Beschreibung verstärken, theils auf das Folgende vorbereiten.

21. Job erweitert nun den Gesichtskreis und sagt, wiewohl ganz kurz, daß die Weisheit auch eben so wenig hoch in der Luft und tief in der Unterwelt, als irgendwo auf und in der Erde gefunden werde. Der erste Halbvers sagt im Wesentlichen dasselbe, was 13 b. Das וְ im Anfang erklärt sich aus dem verneinenden Sinne der vorigen Frage, an den dieser Vers sich als Fortsetzung anschließt: sie ist nirgends zu finden, und sie ist verborgen — — auch den Vögeln des Himmels. Dabei ist sicher nicht etwa an Aves augurales (Thom.), oder an „ein tiefes Wissen und eine außerordentliche Divinationsgabe der Vögel“ (Umbr., Justi) gedacht, und noch weniger unter עוף הַשָּׁמַיִם Engel und höhere Geister (Gloss. ordin.) oder sehr contemplative Menschen (Cleric.) gemeint, sondern der Ausdruck will nur poetisch veranschaulichend sagen, daß die Vögel des Himmels, die das ganze obere Luftgebiet durchschauen und durchwandern, die Weisheit nirgends sehen und somit dieselbe auch hoch in den Lüften sich nicht finde.

22. Auch in der tiefsten Unterwelt ist sie nicht; dort kennt man sie nur dem Rufe nach, man hat nur gehört, daß sie existire, ohne zu wissen, wie oder wo. אֲבַדּוֹן ist wie 26, 6. Vernichtungsort, d. h. der Ort, wo die Vernichteten, die Todten sich befinden, und eben dieser Aufenthaltsort der Todten ist auch gemeint unter מָוֶת. Beide sind somit hier gleichbedeutend mit dem sonstigen שְׁאֹל; dieser wird personificirt und sagt, daß er von der Weisheit

23. Nur Gott kennt ihren Weg
Und Er weiß ihren Ort,

24. Denn Er sieht hin bis zu der Erde Grenzen,
Was unter'm ganzen Himmel ist, das sieht er.

25. Als er dem Winde machte sein Gewicht,
Und die Gewässer mit dem Maaße wog;

wohl gehört, aber keine nähere Kenntniß erlangt habe; denn was man bloß durch den Ruf kennt, das kennt man nur unsicher und mangelhaft.

23. Endlich wird die Antwort auf die wiederholte Frage, wo die Weisheit sich finde, gegeben. Ihr Weg ist nicht der Weg, den sie wandelt (Philipp.), sondern der Weg, der zu ihr führt, auf dem sie zu finden ist, sowie auch ihr Ort, der Ort wo sie sich aufhält (Pineda). Beide kennt nur Gott, d. h. sie ist allein bei ihm, und die Ausdrücke „Weg und Ort" sind nur gebraucht, weil die Weisheit personificirt wurde. Der Sinn ist somit: Gott allein kennt den Plan der Weltregierung im Ganzen und Einzelnen auf's Vollkommenste.

24. Jetzt wird eine Art erklärenden Vernunftgrundes dafür angegeben, daß Gott die Weisheit besitze. Er schaut Alles, was sich im Reiche der Schöpfung zuträgt und kennt jede einzelne Erscheinung in derselben sammt ihren Gründen und Folgen. Die Schöpfung oder Welt ist nämlich poetisch bezeichnet durch die Ausdrücke: bis an die Grenzen der Erde und was unter dem Himmel ist; vor תַּחַת ist אֲשֶׁר ausgelassen, und die Verba יַבִּיט und יִרְאֶה stehen in Bezug auf Zeit allgemein, ebensowohl Gegenwart und Vergangenheit als Zukunft bezeichnend; insofern ist damit nur in veranschaulichender Weise die außerzeitliche Gegenwart aller Dinge vor dem göttlichen Wissen bezeichnet.

25. Gott kennt und besitzt aber die Weisheit nicht nur, sie ist sogar sein Werk und seit der Schöpfung von ihm in der Welt ausgedrückt und in ihr und ihrer Regierung theilweise geoffenbart. Um dieses hervorzuheben, nennt Job gerade solche Erscheinungen in der Natur als angeordnet nach den ewigen Gesetzen jener Weisheit, die sonst keinem Gesetze unterworfen zu sein scheinen, wie das Maaß und die stete Bewegung von Luft und Wasser durch die ganze Erdsphäre und das Eintreten von Regen und Gewittern. ל bei לַעֲשׂוֹת drückt nicht eine Absicht aus (Schmid., Ew.), sondern wie ב V. 26 bei demselben Verbum eine Zeitbestimmung: als er machte (vgl. Hirzel). Unter Gewicht der Winde kann gemeint sein das richtige Maaß und Größenverhältniß der Luft zu den andern Elementen, wodurch der Bestand der Erde und irdischen Schöpfung nach ihrer dermaligen Beschaffenheit bedingt ist (Vatabl.), oder die genaue gleichsam abgewogene Vertheilung der Luft durch die ganze Erdsphäre nach bestimmten Gesetzen, die bei allen scheinbar zufälligen Veränderungen nicht überschritten werden können (Schult.), oder die Eigenschaft der Luft, wornach sie als ein ponderabler Stoff zwar leichter als erdartige Körper über der Erde sich ausdehnt, aber doch durch das Gesetz

26. Als er dem Regen sein Gesetz bestimmte,
Und seinen Weg dem Blitz und Donner;

27. Da sah er sie und that sie kund,
Und stellte hin sie und durchforschte sie;

der Schwere an sie gebunden ist und sich nicht von ihr ablösen und im weiten Raum verflüchtigen kann. Am ehesten wird man aber an all dieses zugleich zu denken haben, weil es in gleicher Weise durch den fraglichen Ausdruck gemeint sein kann, und auch in gleicher Weise Zeichen und Manifestation der göttlichen Weisheit ist. — Durch תִּכֵּן wird von der Infinitiv-Construction zum Verb. finit. übergegangen, und תִּכֵּן somit im Sinne von בְּתַכֵּן (als er wog) gebraucht. Das Wägen des Wassers mit dem Maaße bezeichnet wieder theils die proportionell richtige Vertheilung desselben durch die Erdsphäre (dieß liegt in בְּמִדָּה: es wird dabei das richtige Maaß eingehalten), theils die Eigenschaft, wornach es in seiner tropfbar flüssigen Gestalt nach allgemeinem Gleichgewicht strebt (dieß liegt in תִּכֵּן).

26. Fortsetzung. Unter dem Gesetz des Regens kann nur die allgemeine Bestimmung gemeint sein, wann und wo und in welchem Maaße derselbe fallen müsse; und da hier zunächst von der Schöpfung und der bei derselben grundgelegten Ordnung der Dinge die Rede ist, so ist dieses Gesetz nur so zu denken, daß der allgemeine Clausalnexus es eo ipso in sich selbst schließe und die fortlaufende Befolgung desselben mit Nothwendigkeit herbeiführe. חֲזִיז (nur noch 38, 25. und Zach. 10, 1.) von חזז = جزّ (durchbohren) ist der Blitz, sofern er die Wolken durchbricht, und Blitz der Stimmen ist der vom Donner begleitete Blitz. דֶּרֶךְ bezeichnet dann wie vorhin חֹק das bestimmte, in die allgemeine Naturcausalität gelegte Gesetz, wonach das Eintreffen der Ungewitter, Blitze und Donner, nach Zeit, Ort und Grad schon vom Anfang an auf nothwendige und unabänderliche Weise bestimmt ist. Unter דֶּרֶךְ bloß die Richtung des electrischen Funkens in jedem einzelnen Falle zu denken, verbietet der Zusammenhang.

27. Mit אָז beginnt der Nachsatz zu den beiden vorigen Versen; und das אָז dient zugleich auch zum Beweise, daß jenes לְ bei לַעֲשׂוֹת Zeitpartikel ist. „Damals", sagt er, nämlich bei der Weltschöpfung, von welcher die vorigen Verse einzelne bewundernswerthe Momente hervorheben, „sah er sie." Dieß kann kaum so verstanden werden, daß Gott in der Schöpfung, die ganz nach seinem Weisheitsplane gestaltet und in der seine Weisheit somit gleichsam ausgeprägt war, dieselbe objectiv in einer Art Abspieglung außer sich geschaut habe, denn es ist von einem Schauen während des Schaffens, nicht nach demselben in der bereits fertigen Schöpfung die Rede; das Sehen ist daher ohne Zweifel nur so gemeint, daß Gott die Weisheit eben bei sich gehabt und durch sie sein Werk vollendet habe, wie es auch in den Sprüchen Salomo's heißt, daß sie schon bei der Weltschöpfung Gott zur Seite und Gegenstand seiner Freude gewesen sei (8, 30.). Dieses Gegenwärtigsein wird

28. Und sprach zum Menschen: sieh die Furcht des Herrn,
Sie ist die Weisheit, und vom Bösen weichen, Einsicht.

veranschaulichend bezeichnet durch: er sah sie. „Und er that sie kund“, nämlich in seinen Werken, in denen sie ausgeprägt und abbildlich dargestellt wurde; dieß jedoch nicht so, daß jener Weisheitsplan selbst von einem Betrachter der göttlichen Werke herausgefunden und erfaßt werden könnte, sonst könnte auch Job möglicherweise die Ursache seines Leidens ergründen, sondern nur so, daß er sich als ein Unbegreiflicher bemerklich macht. „Er befestigte sie“, d. h. er stellte sie hin als die unabänderliche Regel, nach welcher Alles in der ganzen Schöpfung bestehen und vor sich gehen muß. Statt הֱכִינָהּ lesen einige Handschriften und wichtige Ausgaben, namentlich die von Soncino 1488 הבִינָה (cf. de Rossi, var. lect.), was aber weniger gut paßt und von keinem der alten Uebersetzer ausgedrückt wird; leichtlich kann es durch הֵבִין V. 23 veranlaßt worden sein. „Und er durchforschte sie auch“, dieß ist schon für sich klar; sie mußte natürlich im Ganzen und Einzelnen von ihm erkannt und durchschaut sein, weil sie ja von ihm hervorgebracht war. Unpassend oder anstößig kann man die einzelnen Ausdrücke nicht finden, wenn man bedenkt, daß die Weisheit von V. 12 bis hieher immerfort personificirt wird.

28. Nachdem Job auseinandergesetzt hat, daß nur Gott die volle Weisheit besitze, sagt er endlich noch kurz, als Hauptantwort auf V. 12 und 20, wie der Mensch dieselbe erlangen könne, oder vielmehr, was bei ihm und für ihn Weisheit sei. Er soll die göttliche Weisheit in der Weltregierung als unbegreifliche mit Ehrfurcht anerkennen. Diese Anerkennung in Gottesfurcht und Befolgung des göttlichen Willens in Meidung des Bösen ist für ihn Weisheit. „Furcht des Herrn“ ist nicht im eigentlichsten und strengsten Sinne, sondern ähnlich wie 1, 1. zu verstehen, Liebe und Vertrauen einschließend, also Ehrfurcht vor Gott und Verehrung Gottes, Frömmigkeit und Religiosität, womit Unterwerfung unter die Rathschlüsse seiner Weisheit schon gegeben ist. Diese ist für den Menschen Weisheit, sofern sie ihn einerseits zu immer klarerer Kenntniß Gottes und seines Planes führt, den er durch die Schöpfung erreichen und ausführen will, andererseits aber ein gewisses Maaß solcher Kenntniß schon voraussetzt, indem bei ihrem gänzlichen Mangel religiöse Ehrfurcht nicht möglich wäre. Ob man statt אֲדֹנָי mit vielen Handschriften und alten Ausgaben יְהוָה lese (cf. de Rossi, var. lect.), ist für den Sinn der Stelle nicht von Bedeutung; man hat dann hier nur dieselbe Ausnahme in Betreff der Gottesnamen, wie oben 12, 9. Das Zurückweichen und Fernbleiben vom Bösen endlich ist nur eine nothwendige Aeußerung und Bethätigung der Gottesfurcht, und wird daher ebenfalls, wie sie, als Weisheit bezeichnet, denn בִּינָה ist wieder wie V. 12 und 20 mit חָכְמָה synonym.

Den Freunden Job's ist durch diese Auseinandersetzung gesagt, sie sollten über Gottes Weltregierung und die besondern Gründe einzelner Anordnungen

Schlußrede Job's für sich.

Kapp. XXIX—XXXI.

Da die Freunde Job's ihr Schweigen fortsetzen, so beginnt er selbst wieder auf's Neue und bespricht in einer langen Rede zuerst sein ehemaliges Glück, an das er sich nur mit schmerzlicher Wehmuth erinnern kann, dann sein gegenwärtiges Elend, das ihm äußerst schwer und fast unerträglich ist, und endlich die Unbegreiflichkeit desselben, da er nicht durch Sünden so etwas verdient zu haben sich bewußt ist. Diese ganze Rede ist somit weniger eine wesentliche Weiterführung als vielmehr nur eine ausführlichere und im klaren Zusammenhang vorgetragene Bestätigung seiner bisherigen Behauptung, daß er sein Leiden nicht durch Sünden verdient habe und darum die Ursachen desselben gar nicht begreifen könne.

XXIX. 1. Und Job fuhr fort in seiner Spruchrede und sagte:

2. O wär' ich doch wie in den frühern Monden,
Den Tagen, wo mich Gott behütete;

bei derselben kein so entscheidendes Urtheil aussprechen wollen, weil die Weisheit, in Folge deren man es könnte, kein Mensch, sondern nur Gott allein besitze.

---

2. Zuerst wird nur im Allgemeinen die wehmüthige Erinnerung an das frühere Glück und die Sehnsucht darnach ausgedrückt, dann erst dasselbe im Einzelnen beschrieben. מִי יִתְּנֵנִי ist wünschend: wer wird mich geben d. h. machen, s. v. a. möchte mich doch Jemand machen „wie die Monde der frühern Zeit", d. h. wie ich war in den Monden der frühern Zeit; diese wird hier קֶדֶם genannt, was sonst eine längst verflossene Vorzeit bezeichnet, und soll ohne Zweifel andeuten, daß dem Job seine bereits überstandene Leidenszeit außerordentlich lang vorkomme, und sein früheres Glück bereits in einer fernen Vorzeit zu liegen scheine. יַרְחֵי ist Accus. der Zeitbestimmung, und somit כְּיַרְחֵי s. v. a. כַּאֲשֶׁר בְּיַרְחֵי, oder vollständiger כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי בְּיַרְחֵי; dasselbe gilt von כִּימֵי, bei welchem der folgende Satz die Stelle des Genitivs vertritt. „Wo mich Gott behütete" drückt den großen Gegensatz zu seiner jetzigen Lage aus, wo Gott ihn gleichsam bekämpft und verfolgt. Das Bild ist entlehnt von der Sorgfalt des Hirten oder Wächters. Sein Glück war also ein vollkommenes, da Gott mit solcher Sorgfalt über ihm wachte.

3. Wo seine Leuchte über meinem Haupte glänzte,
Durchwandelt' ich bei seinem Licht das Dunkel;
4. Wie ich in meines Herbstes Tagen war,
Wo Gott in meinem Zelte traulich weilte;
5. Wo der Allmächtige noch mit mir war,
Und meine Dienerschaft mich noch umgab;

3. הִלּוֹ wird schon von den LXX und Hieronymus als Infinit. Kal, vom Chaldäer dagegen, dem auch neuere Gelehrte folgen (cf. Poli synops., Gesen. Thesaur.) als Infinit. Hiph. von הָלַל genommen. Im ersten Falle steht ִ für ֵ, und das überflüssige, auf נֵרוֹ bezügliche Suff. (als sie leuchtete seine Leuchte) ist ein Aramäismus; im zweiten Falle wäre nur von Hiphil das ה weggefallen: als er leuchten ließ seine Leuchte. Letzteres hat jedoch keine Analogie für sich; der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe. Leuchte ist das Bild des Glückes und zwar des größten, weil Gott selbst dieselbe über Job gleichsam anzündete und leuchten ließ. חֹשֶׁךְ (Dunkel) ist dann Bild des Unglücks, das Laufen im Dunkel aber nicht ein Gerathen in's Unglück, sondern Job will vielmehr umgekehrt sagen, mit jener Leuchte Gottes habe er das Unglücksdunkel sicher und unbeschadet durchlaufen können, es habe vor ihm weichen müssen, wie Finsterniß vor dem Licht. Erklärend für diese Stelle ist Ps. 91: Wer im Schirm des Höchsten wohnt ꝛc.

4. כַּאֲשֶׁר knüpft wieder an מִי יִתְּנֵנִי an. Tage des Herbstes sind hier die Zeit des reichsten Glückes und Wohlstandes, sofern der Herbst die Zeit der Reife und des glücklichen Einsammelns ist. Dem Sinne nach ist übrigens auch die Uebersetzung des Symmachus (ἐν ἡμέραις νεότητός μου) und Hieronymus (diebus adolescentiæ meæ): „in den Tagen meiner Jugend" ganz richtig, sofern darunter eben das frühere blühende Glück Job's gemeint ist, das er sich zurückwünscht. Und diese Uebersetzung, die auch Rosenmüller vollkommen billigt, hat um so mehr Berechtigung, als die Hebräer das bürgerliche Jahr mit dem Herbst anfiengen (Exod. 23, 16. 34, 22.), so daß dieser die erste Jahreszeit war, und z. B. der Herbstregen geradezu Frühregen, der Frühlingsregen dagegen Spätregen (מַלְקוֹשׁ) genannt wurde. סוֹד ist hier vertrauter Umgang, dieser aber nur bildlich gemeint, so daß dadurch nur ein ausgezeichnetes Wohlwollen Gottes gegen Job ausgedrückt wird, dessen Spuren er in allen seinen Umgebungen und Verhältnissen erblickte und so sich immerfort in der schützenden, segnenden Nähe Gottes fühlte.

5. Vom Allgemeinen geht nun die Beschreibung auf das Besondere über und zeigt, wie Job in Folge jener segnenden Nähe Gottes nur Freude, Glück und Wohlstand gekannt habe. Der erste Halbvers ist zwar noch Wiederholung des vorigen, aber eine steigernde; der segnend Nahe war der Allmächtige, das Glück seiner Nähe somit ein sicheres, durch nichts zerstörbares. Unter נְעָרַי können nicht wohl Job's Kinder gemeint sein (Schult.), weil dazu סְבִיבוֹתַי nicht gut passen würde, sofern es auf eine große Menge hindeutet, und weil statt נְעָרַי doch weit eher בָּנַי gebraucht wäre (Rosenm.); es ist

6. Wo meine Schritte ich in Sahne wusch,
Und neben mir der Fels Oelbäche strömte.
7. Wenn ich durch's Thor mich in die Stadt begab,
In der Versammlung meinen Sitz einnahm;
8. So sah'n mich Jünglinge und zogen sich zurück,
Und Greise stunden auf und blieben stehen.
9. Es hielten Große dann in ihren Reden ein,
Und legten ihre Hand auf ihren Mund,

daher entweder von Kindern und Dienerschaft zugleich (Pineda), oder eher nur von letzterer allein zu verstehen, die auch 1, 15. 17. durch נְעָרִים bezeichnet wird. Zahlreiche Dienerschaft war überhaupt Zeichen des Ansehens und Reichthumes.

6. Bildliche Beschreibung des höchsten Ueberflusses. הֲלִיכִים sind nicht die Füße (Vulg.: pedes), sondern eigentlich die Schritte, und: „die Schritte waschen" kann nur bedeuten: die Füße im Gehen, im Einherschreiten waschen (Umbr.), und es ist die Vorstellung ausgedrückt, daß Milch und Rahm wie in Strömen floß, wo nur immer Job in seinen Besitzungen wandelte. Bei חֵמָה ist א nach מ ausgelassen (חֶמְאָה), es ist wie 20, 17. fette Milch, Rahm. צוּק ist, wie sonst יָצַק, ausgießen; „der Fels goß bei mir Oelbäche aus" will nur in poetischer Veranschaulichung sagen: die Natur bot mir ihren reichsten Segen, es war, als ob bei mir das Oel selbst aus Felsen strömte. Reichthum an Milch und Oel ist aber nur beispielsweise genannt für reichlichen Ertrag der Viehzucht und des Landbaues überhaupt, die Job betrieb.

7. 8. Mit dem außerordentlichen Wohlstande Job's war ein eben so ungewöhnliches Ansehen bei seinen Mitmenschen verbunden. Die einzelnen Ausdrücke erklären sich daraus, daß Job's Aufenthalt auf dem Lande in der Nähe der Stadt vorgestellt ist, in welche er von Zeit zu Zeit ging, um den Volks- und Gerichtsversammlungen anzuwohnen. שַׁעַר ist Accus. der Bewegung, und עֲלֵי statt אֶל־ (in die Stadt) ist gebraucht mit Rücksicht auf die höhere Lage der Stadt. רְחוֹב ist der Markt- und Gerichtsplatz am Thore, zuweilen außerhalb, zuweilen innerhalb der Stadt, hier letzteres. In diesem Raume waren Bänke oder Stühle für die Aeltesten und Richter, und das Zurechtstellen eines solchen ist hier gemeint bei dem Ausdruck: den Sitz bereiten. Uebrigens geht mit אָכִין die Infinitiv-Construction in's Verb. finit. über mit ausgelassener Bedingungspartikel. נְעָרִים sind hier die jüngern Leute, die etwa der Versammlung anwohnten, ohne an den Verhandlungen Theil zu nehmen; sie zogen sich vor Job zurück aus Ehrerbietung vor ihm, dieß ist gemeint unter dem Sichverbergen. Aber auch Greise stunden auf vor ihm, was wieder als Beweis der Hochachtung zu denken ist, noch gesteigert durch den Beisatz: sie blieben stehen, natürlich nur so lange, bis Job seinen Platz eingenommen hatte.

9. 10. Sogar jene, die selbst im höchsten Ansehen stunden und an Besitz und Macht die Ersten waren, bewiesen dem Job Hochachtung, schwiegen, wenn er

10. Es unterdrückten Fürsten ihre Stimme,
Und ihre Zunge klebt' an ihrem Gaumen.
11. Das Ohr, das von mir hörte, pries mich glücklich,
Und Beifall gab das Auge mir, das mich erblickte.
12. Denn Hilfe schafft' ich Leidenden, die schrieen,
Und Waisen und wer keinen Helfer hatte.
13. Des schon Verlornen Segen kam auf mich,
Das Herz der Wittwe macht' ich jubeln.

erschien, und überließen ihm als dem Einsichtsvolleren das Recht der Rede. שָׂרִים sind überhaupt Vornehme, solche, die in nirgend einem Amte stehen oder über etwas zu gebieten haben, auch Hofleute überhaupt; sie legten die Hand auf den Mund (vgl. 21, 5.) will sagen: sie wagten nicht, in Job's Gegenwart zu reden, aus Scheue vor seiner überlegenen Einsicht. נְגִידִים (Fürsten) sind solche, denen die oberste Leitung bestimmter Angelegenheiten zusteht, die also in ihrem Kreise keinen höhern über sich haben. קוֹל ist Casus absol.: was die Stimme betrifft, so hielten sich zurück die Fürsten, d. h. sie schwiegen. Job's Ansehen und überlegene Einsicht hielt auch ihre Sprache zurück, so daß sie nichts zu sagen vermochten, gleich als ob ihre Zunge an ihrem Gaumen klebte.

11. Der Grund, warum er in so großem Ansehen stund, war zunächst, weil überall, wo man bloß von ihm gehört hatte und wo man ihn persönlich kannte, nur Löbliches von ihm bekannt war (Umbr., Hirzel). Vor אֹזֶן kann man אִם ergänzen: wenn das Ohr hörte sc. von mir, so pries es mich glücklich. Dem hörenden Organ wird poetisch auch das Glücklichpreisen zugeschrieben statt der Person; das Gleiche ist auch bei עַיִן der Fall; das Sehen ist aber hier, im Gegensatz zum bloßen Hören von Jemanden, ein persönliches Kennen. תְּעִידֵנִי, eigentlich: es gab Zeugniß mir, d. h. für mich, zu meinen Gunsten, es rühmte meine löbliche Handlungsweise.

12. Sein löbliches Handeln bestund vor Allem in Wohlthätigkeit gegen Arme und Unglückliche. שִׁוֵּעַ ist hier wie sonst oft ein Schreien um Hilfe gegen Bedrückung; wo er solches hörte, schaffte er wirklich Hilfe. Vor לֹא ist אֲשֶׁר ausgelassen, er half namentlich Waisen und überhaupt dem, der keinen Helfer hatte, dessen Lage also nicht besser war, als die eines Waisen. Das וְ vor לֹא, im Sinne von אֲשֶׁר zu fassen (Gesen. Gramm. § 152 a.), ist unsicher und macht die Stelle weniger sagend.

13. Fortsetzung. אֹבֵד ist wie Sprw. 31, 6. ein dem Untergang Naher, der bereits hoffnungslos und so viel wie verloren ist. Sein Segen, d. h. Segenswunsch, kommt über mich, ist s. v. a. er ruft mir solchen zu aus Dankbarkeit für die unerwartete Rettung, die ihm durch mich zu Theil wurde. Das Herz der Wittwe jubeln machen, heißt: sie auf solche Art unterstützen und gegen ungerechte Bedrückung sichern, daß ihr das Leben noch einigermaßen heiter werden kann.

14. Ich kleidete mich in Gerechtigkeit und sie auch zog mich an,
Wie Oberkleid und Turban war an mir mein Recht.

15. Ich wurde Augen für den Blinden,
Und Füße für den Lahmen ich.

16. Ein Vater war ich für die Armen,
Und prüfte scharf den Rechtsstreit, den ich noch nicht kannte.

14. Die Hervorhebung der Ursachen von dem frühern Ansehen Job's geht allmählig und unvermerkt in eine förmliche Beschreibung seines frühern tugendhaften Wandels über. Er kleidete sich in Gerechtigkeit, d. h. sie zeigte sich in all seinem Thun und Lassen auf die auffallendste Weise, fiel Jedermann, der ihn sah, gleich in die Augen, wie das Kleid, das der Mensch trägt. Hinwiederum zog die Gerechtigkeit auch ihn an, so daß er gleichsam das Kleid wurde, in das sie sich hüllte, und in dem sie unter den Menschen sich zeigte. Beides will sagen, daß Job nach Innen und Außen gleichsam die lautere צֶדֶק gewesen sei. יִלְבָּשֵׁנִי heißt nämlich nicht: sie kleidete mich, diente mir zum Kleid und Schmuck (Umbr.), sondern: sie zog mich an als ihr Kleid, ähnlich wie z. B. der Geist Jehova's den Gideon anzog, d. h. ihn erfüllte (Richt. 6, 34.). „Denn לָבֵשׁ heißt: ein Kleid anziehen, sich bekleiden, nicht aber: Einen kleiden, schmücken" (Hirzel). Der zweite Halbvers führt dann das צֶדֶק לָבַשְׁתִּי noch weiter aus und stellt die den Job kleidende Gerechtigkeit unter dem Bilde einzelner, am meisten in die Augen fallender Kleidungsstücke dar. מִשְׁפָּט ist dasselbe was im ersten Halbvers צֶדֶק, und als Verbum kann man היה ergänzen. Ueber מְעִיל siehe 1, 20. צָנִיף (von צָנַף, umwickeln) ist der Kopfbund oder Turban überhaupt, namentlich der Vornehmern.

15. Die schon berührte Wohlthätigkeit Job's wird noch weiter beschrieben. Die Worte „Blinde und Lahme" sind hier nicht etwa im moralischen Sinne als Bezeichnung von Unwissenden und Sündhaften, die Job unterrichtet und gebessert hätte (Schult.), sondern mit Chrysostomus im eigentlichen Sinne zu nehmen, weil vorher und nachher von leiblicher Hilfe und Unterstützung die Rede ist. Ihnen Augen und Füße werden, ist s. v. a. die Stelle von diesen für sie vertreten, also mit demjenigen sie unterstützen, was sie bei gesundem Leibe sich hätten erwerben können, so daß in dieser Beziehung ihre Leibesgebrechen gleichsam nicht mehr vorhanden sind.

16. Fortsetzung. Bei אָב ist hier überhaupt an väterliche Sorgfalt gedacht, die sich unter verschiedenen Umständen verschiedenartig äußerte, nicht etwa bloß an Ernährung oder Beschützung vor Gericht (cf. Schult.). Nach רִיב ist entweder הָאִישׁ אֲשֶׁר (Schult., Umbr., Hirzel rc.), oder bloß אֲשֶׁר auf רִיב bezüglich (LXX, Vulg.) zu ergänzen; im ersten Falle sagen die Worte: den Streit dessen, den ich nicht kannte, untersuchte ich, und drücken große Dienstfertigkeit und Unpartheilichkeit aus; im zweiten Falle heißt es: die Streitsache, die ich nicht kannte, untersuchte ich, was zwar etwas weniger

17. Und ich zerbrach des Frevlers Hauer,
Und schlug den Raub ihm aus den Zähnen.

18. Ich dacht': ich werd' mit meinem Neste sterben,
Und wie der Phönix mehren meine Tage;

sagend ist, aber doch die unbestechliche Gewissenhaftigkeit Job's beim Gerichte gut bezeichnet, in Folge welcher er vor einer ganz genauen Untersuchung und Ueberlegung (חקר) keinen Ausspruch that. Sprachlich ist dieß auch das Näherliegende, und die Auslassung von הָאִישׁ אֲשֶׁר, weil gar zu hart, hier nicht wohl anzunehmen.

17. Mit solchem Schirm für Bedrängte war natürlich Bekämpfung ihrer Bedränger verbunden. Auch gegen diese bewies Job ebenso seine gewissenhafte Gerechtigkeitsliebe, wie gegen jene. Die Dränger werden mit wilden Raubthieren verglichen; מְתַלְּעוֹת sind die scharfen Schneide- und Hauzähne derselben, „sie zerbrechen" ist allerdings ein Unschädlichmachen (Hirzel), aber zugleich mit dem Nebenbegriff der angemessenen Bestrafung. Ich warf (אַשְׁלִיךְ) d. h. ich nahm gewaltsam, schlug heraus den Raub aus seinem Rachen; der Ausdruck ist nur gewählt wegen der vorigen noch fortgesetzten Vergleichung. Wenn der Ungerechte schon im sichern Besitze seines Raubes zu sein glaubte, zwang ihn Job, denselben wieder herauszugeben.

18. Durch solche Tadellosigkeit glaubte sich Job berechtigt, das höchste Erdenglück hoffen zu dürfen, und spricht nun V. 18—20 seine damalige Hoffnung aus. Im ersten Halbvers liegt die Vergleichung mit einem Vogel zu Grunde, der ruhig und ungestört in seinem Neste bleiben kann bis an's Ende. Daraus ergiebt sich von selbst, was unter Nest zu verstehen sei; für den Vogel ist es Alles, was er besitzt, somit für Job Alles, worin sein zeitliches Glück bestund. Das עִם drückt nicht aus, daß sein Tod auch den Untergang des קֵן mit sich führen (Umbr.), sondern nur, daß dieses bei seinem Tode noch unversehrt sein werde. חוֹל wird übersetzt mit Palme (LXX, Vulg.), Sand (Umbr.) und Phönix (Ew., Hirzel); ersteres ist ohne Zweifel unrichtig, weil חול nie in der Bedeutung Palme vorkommt, und der Hebräer für diese das Wort תָּמָר hat. Die Tage vermehren wie der Sand, oder wie der Phönix, ist jedenfalls s. v. a. ein außerordentliches Alter erreichen; denn Sand dient häufig zur Veranschaulichung einer zahllosen Menge, und der Phönix erreichte nach den Sagen der Alten ein Alter von vielen hundert oder sogar mehr als tausend Jahren (cf. Pineda, Hammer, Fundgruben, I. 199 ff.). Daß dieser wirklich hier genannt sei, mit Rücksicht auf die verbreitete Meinung von seinem hohen Alter, wird theils durch den parallelen ersten Halbvers, theils durch die exegetische Tradition im höchsten Grad wahrscheinlich (über letztere vgl. Hirzel, und Norzi im מנחת ש׳). Uebrigens wäre der zweite Halbvers nach der griechischen und lateinischen Uebersetzung bildliche Bezeichnung sehr langen Lebens, weil die Palme unter die dauerhaftesten Bäume gehört.

19. Geöffnet wird dem Wasser meine Wurzel sein,
Und Thau auf meinen Zweigen übernachten;
20. Mein Ruhm wird immer neu bei mir verbleiben,
Mein Bogen sich in meiner Hand verjüngen.
21. Sie hörten gern auf mich und harreten,
Und schwiegen still zu meinem Rathe.
22. Nach meiner Rede sprachen sie nicht wieder,
Denn meine Worte träufelten wie Thau auf sie.
23. Und wie auf Regen harrten sie auf mich,
Und schmachteten wie nach dem Aernteregen.

19. Die Beschreibung des Glückes, das Job erwartete, wird noch fortgesetzt, und es sind daher die Verba nicht etwa von der Vergangenheit oder Gegenwart (cf. Schult.), sondern von der Zukunft zu verstehen. Dieses Glück, oder vielmehr der Glückliche selbst, wird unter dem bekannten Bilde eines saftigen, gut gedeihenden Baumes vorgestellt, dem es an Feuchtigkeit weder aus der Erde noch aus der Luft gebricht. In der Anwendung auf Job ist dadurch im Allgemeinen der höchste und reichste Segen sowohl von der Erde als vom Himmel her ausgedrückt. קָצִיר bezeichnet wie 14, 9. die Aeste und Zweige des Baumes im Gegensatz zu den Wurzeln.

20. Unter כְּבוֹדִי (mein Ruhm) ist das oben beschriebene Ansehen gemeint, das Job bei seinen Mitmenschen genoß. Dieses hoffte er eben so ungeschmälert oder vielmehr im zunehmendem Maaße zu behalten, wie sein großes Erdenglück. Der Bogen war bei den Alten die Hauptwaffe im Krieg, und somit ein Hauptwerkzeug zur Erwerbung des Ruhmes, hier daher Bild „der Ruhm verschaffenden Kraft“ (Umbr.) überhaupt; diese, will er sagen, wird bei mir nie schlaff und abgespannt werden, und darum mein Ruhm nie abnehmen. Bei תַּחֲלִיף ist כֹּחַ zu ergänzen, welches Jes. 41, 1. dabei steht, und „die Kraft wechseln“ heißt: immer neue frische Kraft gewinnen, nie ermatten.

21. Die vorige Erwähnung des ehrenvollen Ansehens (כְּבוֹדִי), das Job bei seiner ganzen Umgebung genoß, veranlaßt ihn jetzt, die V. 7—10 angefangene Beschreibung desselben wieder aufzunehmen und noch weiter auszuführen. Es war so groß, daß Alle begierig waren, nur ihn zu hören, und wenn er einen Rath gegeben, Alle schwiegen, und Niemand etwas Besseres zu sagen wußte. יְחֵלּוּ ist nur Pausalform mit euphonischem Dagesch für יְחֵלוּ (wie es V. 29 vorkommt) von יָחַל (Piel: warten, harren), und drückt hier ein anhaltendes und begieriges Erwarten aus. יִדְּמוּ ist chaldaisirende (aber bei diesem Verbum regelmäßig vorkommende) Form für יָדֹמּוּ von דמם, schweigen.

22. 23. Erweiterung des Vorigen. Bei יִשְׁנוּ von שָׁנָה (wiederholen) ist etwa דָּבָר oder מַעֲנֶה (Antwort) ausgelassen; sie erwiederten nichts mehr, sie waren befriedigt, wenn er geredet hatte. Die Ursache wird sogleich an-

24. Ich lachte ihnen zu, wenn sie den Muth verloren,
Nicht konnten meine Heiterkeit sie trüben.

25. Ich wählte ihren Weg und saß dort als ihr Haupt,
Und weilte wie ein König unter seiner Schaar,
Wie Einer, der Betrübte tröstet.

gegeben; seine Rede träufelte auf sie, d. h. sie wirkte so erquickend und belebend auf sie, wie sanfter Regen auf dürres Erdreich. In diesem Sinne wird Träufeln oder Träufelnlassen auch gern von prophetischen Reden gebraucht (Deut. 32, 2. Amos 7, 16. Ezech. 21, 2. 7.). Man war daher auch nach seiner Rede so begierig, wie nach Regen und wie nach dem Spätregen (מַלְקוֹשׁ), durch den das Gedeihen der Aernte bedingt war. Das Mundaufsperren veranschaulicht sehr stark das heftige Verlangen, gleichsam Lechzen, nach Etwas (Ps. 119, 131.). „Sie lechzten nach dem Spätregen" will aber hier sagen: sie lechzten nach meiner Rede, die ihnen so viel galt, als der Spät- oder Aernteregen.

24. Selbst bei den gefährlichsten Lagen, wo Alle den Muth und die Besonnenheit verloren, blieb Job gefaßt und wußte heilsamen Rath zu ertheilen. שָׂחַק mit אֶל־ ist Zeichen der Zuneigung und des Wohlwollens, zulachen, während es mit עַל Hohn und Verachtung ausdrückt (unser: auslachen). הֶאֱמִין, vertrauen, Zuversicht haben, bekommt durch das beigefügte לֹא die entgegengesetzte Bedeutung: verzagen, verzweifeln; vor לֹא ist die Bedingungspartikel ausgelassen. Das Licht des Angesichtes ist die in demselben sich aussprechende Heiterkeit, wie Sprw. 16, 15.; dagegen das Fallen des Angesichtes ist das Niedersenken des Blickes und überhaupt das Trüb- und Finsterwerden desselben (Genes. 4, 5.), was hier als Folge von Rathlosigkeit zu denken wäre. Er sagt also: ihre Zaghaftigkeit konnte meine heitere Ruhe nicht trüben und meine Besonnenheit nicht verwirren.

25. Die Beschreibung seines früheren Ansehens schließt Job mit der Bemerkung, daß er überhaupt der möglich höchsten Auszeichnung theilhaft und einem Könige gleich geachtet worden sei. דַּרְכָּם (ihr Weg) ist der Weg zu ihnen in ihre Versammlung, und das אֶבְחַר drückt aus, daß er gerne und mit Freuden dorthin ging. Wenn er dann erschien, war er das Haupt der Versammlung und gleichsam ihr König. Der Ausdruck כְּמֶלֶךְ zeigt, daß Job nicht wirklich, wie Einige dafür halten, König des Landes Uz gewesen sei, weil in diesem Falle die Vergleichung (כ) unpassend wäre und die erwähnten Ehrenbezeugungen sich von selbst verstünden. גְּדוּד, eigentlich Schaar, bezeichnet hier nicht die Volksversammlung selbst, sondern das dem מֶלֶךְ zu Gebote stehende Heer. Wie ein solches ganz nach dem Wort und Wink des Königs sich richtet, so früher die Volksversammlung nach dem Willen Job's. Beim letzten Versglied ist das Ansehen in Folge großer Wohlthätigkeit der Vergleichungspunkt; zugleich ist damit angedeutet, daß Job den Leidenden wirklichen wahren Trost zu geben gewußt und sie nicht etwa bloß so getröstet habe, wie die Freunde ihn.

XXX. 1. Und jetzt verlachen mich, die jünger sind an Tagen,
Und deren Väter ich nicht würdigte,
Den Hunden meiner Schafe gleich zu stellen.

2. Selbst ihrer Hände Kraft, was sollte sie mir nützen?
Für sie ist ja verloren hohes Alter.

1. Jetzt beginnt der zweite Abschnitt der letzten Rede Job's, worin er im Gegensatz zum Vorausgehenden seine gegenwärtige elende Lage beschreibt. Zuerst nennt er die allgemeine Verachtung und Verspottung, die er nun zu tragen hat und die ihn am meisten schmerzt, wenn er an sein früheres Ansehen und namentlich an seine Wohlthätigkeit zurückdenkt, die nun mit so grobem Undank vergolten wird. Von V. 1—8 beschreibt er die Verächtlichkeit derjenigen, die ihn verachten und verspotten, und V. 9—14 dann die Art ihres Spottes. עַתָּה steht im Gegensatz zu der frühern Glücksperiode Job's, und שָׂחַק mit עַל־ bedeutet das Gegentheil von שָׂחַק mit אֶל־ (29, 24.). לְיָמִים gehört noch zum ersten Versglied: Jüngere als ich an Tagen spotten über mich. Spott von solchen ist überhaupt schmerzlicher als von andern, weil Aeltere von Jüngeren Achtung erwarten und fordern können, aber die Spottenden sind hier überdieß noch die verächtlichsten nichtswürdigsten Menschen; sie gehören einem Geschlechte an, dessen Väter und Aelteste Job nicht einmal den Hunden seiner Heerden hätte gleichstellen mögen, d. h. die er nicht einmal zur Bewachung seiner Heerden für brauchbar gehalten hätte. שִׁית mit עִם heißt gleichstellen, nicht aber vorsetzen (Rosenm., de Wette), so daß von einer Aufsicht über die Hunde die Rede wäre. Ob übrigens Job nur überhaupt eine verächtliche Menschenklasse im Auge habe, oder ob er an einen bestimmten Volksstamm, etwa die Aethiopes Orientales (Pineda), oder die Ureinwohner des Landes denke, die von den Edomiten unterjocht wurden und im fortwährenden Zustande dieser Unterjochung ein elendes Leben führten (Ew., Hirzel), läßt sich nicht gerade mit Sicherheit bestimmen; doch ist letzteres sehr unwahrscheinlich, und ersteres jedenfalls für den Zweck dieser Beschreibung vollkommen genügend.

2. Die Unbrauchbarkeit jener Leute wird noch specieller beschrieben. Der erste Halbvers spricht ihnen alle Kraft, der zweite alle Ausdauer ab. Die Frage, ob hier und im Folgenden von den Vätern oder von den Söhnen die Rede sei (cf. Schult.), ist keine schwierige; die Erwähnung der Väter im vorigen Verse dient nur zur Schilderung der Söhne; aus der Verächtlichkeit jener soll die Nichtswürdigkeit dieser erhellen. לָמָּה heißt hier: zu was, wozu? nämlich diente mir ihre Kraft, und der Sinn ist: zu Nichts. כֶּלַח ist wie 5, 26. gereiftes, hohes Alter; „dieses ist über ihnen verloren" heißt s. v. a. sie sind so elender Natur, daß sie es nicht bis zum gereiften Alter bringen, sondern ohne Ausdauer vor der Zeit hinsterben. Die Uebersetzung der Vulgata: et vita ipsa putabantur indigni ist nur scheinbar, nicht wirklich unrichtig (Pineda, Corder.).

3. In Dürftigkeit und Mangel unfruchtbar,
Benagen sie die dürre Wüste,
Die alte Oede und Verödung.

4. Sie pflücken Melde neben Sträuchen,
Und Ginsterwurzeln sind ihr Brod.

3. Sie sind im äußersten Mangel und Elend nicht im Stande, sich einen ordentlichen Unterhalt zu verschaffen. גַּלְמוּד giebt auch hier, wie 3, 7. 15, 34. in der Bedeutung „unfruchtbar" einen passenden Sinn. Sie sind nämlich unfruchtbar, sofern sie, untauglich zu aller Arbeit, nichts zu erlangen und sich zu verschaffen vermögen, was ihr Elend erleichtern könnte. Sie werden daher auch wegen ihrer Unbrauchbarkeit bei anderen Menschen nicht geduldet, und müssen sich in Wüsteneien aufhalten. עָרַק heißt im Aethiop. „entblößt sein", im Syr. und Arab. „fliehen", und „nagen." In letzterer Bedeutung nimmt es schon Hieronymus, und diese paßt hier auch augenscheinlich am besten; „die Wüste benagen" heißt dann: in derselben die elendeste Nahrung auf die kümmerlichste Weise suchen. אֶמֶשׁ (gestern = أمس) steht hier, wie sonst auch תְּמוֹל, in der Bedeutung: vormals, seit langer Zeit; der Sinn ist also: sie benagen Oeden und Wüsten, die von jeher, d. h. immer unbewohnt und unbewohnbar waren. Die Zusammenstellung von שׁוֹאָה und מְשׁוֹאָה verstärkt den Begriff der Oede. Die Vulgata ist beim zweiten Halbvers mehr erklärend als übersetzend: **squalentes calamitate et miseria.**

4. Zu ihrer Nahrung haben sie bloß schlechte Kräuter und Wurzeln. מַלּוּחַ (von מֶלַח, Salz) bezeichnet jedenfalls eine Pflanze von salzigem Geschmack, wahrscheinlich die in den südlichen Ländern wildwachsende, strauchartige Melde (**atriplex halimus**). Sie hat fleischige Blätter von säuerlich salzigem Geschmacke, welche, sowie auch die noch jungen Sprossen, theils als Gemüse gekocht, theils als Salat armen Leuten zur Nahrung dienen. Sie wächst gern in wilden Gegenden unter anderm Gesträuch, daher der Beisatz עֲלֵי שִׂיחַ (neben Gesträuch), wodurch zugleich wieder der Wohnplatz dieser Menschen als eine Wildniß bezeichnet wird. רֹתֶם übersetzt Hieronymus mit: **juniperus**; allein die Wurzeln des Wachholderstrauchs werden nicht gegessen, und würden auch eben so wenig als anderes Holz zur Nahrung und Erhaltung des Lebens dienen. Will man daher לַחְמָם nicht etwa von חמם ableiten (**cf. Schult.**) oder darunter für Wachholderwurzeln eingetauschtes Brod verstehen (**Hiller. Hierophyt. 257**), was beides gleich gesucht und gezwungen ist, so bleibt kaum etwas anderes übrig, als den Ginster- oder Pfriemenstrauch darunter zu verstehen, der auch im Arab. رتمة heißt. Er wächst in den Wüsten Arabiens häufig und seine Wurzel kann zur Nahrung benützt werden, wiewohl dieß wegen ihrer Bitterkeit selten geschieht, und daher hier als ein Zeichen des größten Hungers zu betrachten ist.

5. Aus den Gemeinden werden sie vertrieben,
Wie über Diebe schreit man über sie.
6. In grausen Thälern müssen sie dann wohnen,
In Erd- und Felsenhöhlen.
7. Sie stöhnen zwischen den Gesträuchen,
Sind unter Dörner hingeschüttet.
8. Als Thorenkinder und als namenlose Brut
Schlägt man hinaus sie aus dem Lande.

5. Sie sind als elendes Gesindel von Jedermann gehaßt und als Diebe gefürchtet. גֵּו, sonst Rücken, Körper, ist hier, was das chaldäische גַּו, Mitte, aus der Mitte, nämlich der Städte und Dörfer oder überhaupt der menschlichen Gesellschaft, werden sie vertrieben, sie werden nirgends geduldet, als wo Niemand ist, in Wildnissen und Wüsten. Subject bei יָרִיעוּ ist allgemein אֲנָשִׁים (die Menschen), nämlich die Bewohner des Ortes, wo jene sich etwa sehen lassen; das Schreien über sie ist ein tumultuarisches, wobei die ganze Einwohnerschaft sich gegen sie, wie gegen eine Räuberbande, erhebt und sie fortjagt. כַּגַּנָּב steht concis für כַּאֲשֶׁר עַל־הַגַּנָּב wie über den Dieb, und der bestimmte Artikel ist nur gebraucht, weil der Sing. collectiv steht für die ganze Klasse.

6. Dieß ist Folge des Vorigen. Sie werden verjagt, so daß sie dann wohnen müssen rc. Deßwegen ist aber לִשְׁכֹּן nicht gerade vom vorigen Vers abhängig zu denken (in diesem Falle würde es voranstehen), sondern einfach הָיָה dabei zu ergänzen: es ist (ihnen) zu wohnen, d. h. sie müssen wohnen. Er will also sagen: sie finden nur Sicherheit in den abgelegensten Wildnissen und Höhlen. עָרוּץ ist das Furchtbare, Schauerliche von עָרַץ, fürchten. עָפָר aber steht nicht ohne Weiteres für אֶרֶץ, sondern ist nur Bezeichnung des Erdbodens im Gegensatz zum Felsen; und die Worte: „in Höhlen des Bodens und der Felsen" bezeichnen sowohl das Armselige ihrer Lage als den Zustand des beständigen Verfolgtseins, wogegen sie in Höhlen Sicherheit suchen.

7. Noch weitere Beschreibung ihrer armseligen Lage. נהק bezeichnet das Geschrei des hungrigen Esels nach Futter (6, 5.), und ist darum auch hier von einem Schreien und Stöhnen in Folge heftigen Hungers zu verstehen. חָרוּל ist Dorngesträuch; unter solchem sind sie hingegossen, d. h. ordnungslos durcheinander liegend, und er will sagen: an solchen Orten müssen sie ihr Lager suchen, um vor den Verfolgern sicher zu sein.

8. Ihre äußere Lage entspricht aber nur ihrer Sittlichkeit. Sie verdienen alle mögliche Beschimpfung und Verfolgung, denn sie sind die ruchlosesten und verworfensten Menschen. נָבָל (eigentlich: der Thor) ist im moralischen Sinne der Lasterhafte, und Söhne des Thoren somit: lasterhafte Menschen. בְּלִי־שֵׁם, Nicht-Name, Nicht-Ehre, ist das Gegentheil von Name und Ehre,

9. Und jetzt bin ich ihr Spottlied noch geworden,
Und diene noch zum Stichwort ihnen.

10. Mit Abscheu wenden sie sich weg von mir,
Und halten nicht zurück von meinem Angesicht den Speichel.

11. Sie lösen ihren Zaum und drängen mich,
Und lassen ihren Zügel vor mir schießen.

Ehrlosigkeit und Schande, und Söhne derselben sind schändliche, verabscheuungswürdige Menschen. Daher werden sie auch zum Lande hinausgeschlagen. נִכְּאוּ (was sonst נכה, vgl. Gesen. Gramm. § 74, Anm. 21) drückt das gewaltsame und schonungslose Verfahren gegen dieselben aus.

9. עַתָּה weist noch einmal wie V. 1 auf die frühere allgemeine Achtung zurück, wovon jetzt das gerade Gegentheil Statt findet. Die Verachtung, die er von Menschen der genannten Art erfährt, ist um so unerträglicher, als sie nicht nur von den schlechtesten und verächtlichsten Menschen herkommt, sondern auch auf die übermüthigste Weise sich ausspricht. נְגִינָה ist der allgemeine Name für musikalische Saiteninstrumente, dann bezeichnet es auch Lieder, die unter Begleitung derselben gesungen wurden und insbesondere Spottlieder, wie Ps. 69, 13. Klagl. 3, 14. So ist es hier gebraucht, und „Spottlieder über Einen singen" ist Ausdruck der höchsten Verachtung. מִלָּה bezeichnet hier was sonst מָשָׁל im schlimmen Sinne (Sprüchwort, Stichwort), und steht synonym mit נְגִינָה.

10. Der Uebermuth ihres Spottes wird noch weiter beschrieben. Sie nahen sich dem Job, um ihren Abscheu vor ihm auszudrücken und schnell wieder wegzugehen, gleichsam zum Zeichen, daß man in seiner Nähe nicht weilen könne. Der zweite Halbvers drückt nicht bloß aus, daß sie vor Job ungescheut ausspieen (Eichh., Justi) zum Zeichen etwa auch ihres Eckels vor ihm (Umbr.), sondern, wie Hieronymus richtig übersetzt (faciem meam conspuere non verentur), daß sie ihm in's Gesicht spieen; dieß erhellt theils aus dem Ausdruck מִפָּנַי, statt dessen in jenem Falle vielmehr לְפָנַי gebraucht wäre, theils aus 17, 6. Da schon das bloße Ausspeien vor Andern als Zeichen der Geringschätzung galt, so war ein solches Anspeien die kränkendste Beschimpfung.

11. Mit ihrem Spott verbinden sie die zügelloseste Frechheit. Das Subject ist hier dasselbe, wie im vorigen Vers, und der Sing. des Verbums bezieht sich auf jeden Einzelnen; keiner von ihnen macht in jenem Betragen eine Ausnahme. Zwar wenn man statt der Texteslesart: יִתְרוֹ die masorethische: יִתְרִי (die auch viele Handschriften und mehrere Ausgaben als Texteslesart haben; vgl. de Rossi, var. lect.) annimmt, so muß allerdings Gott als Subject gedacht werden, und יֶתֶר ist dann die Lebenskraft Job's, und er sagt: Gott habe dieselbe geschwächt und darum können jene Nichtswürdigen ungehindert ihren Muthwillen an ihm üben. Allein auf diese Weise wird der Parallelismus zerstört, der nach der Texteslesart in dem Verse liegt,

12. Zur Rechten hebt sich eine Brut, stoßt meine Füße weg,
Und bahnet gegen mich die Wege ihres Unterganges.
13. Sie reißen meinen Pfad auf, helfen mir zum Unglück,
Sie, denen doch kein Helfer ist.

und פִּתַּח muß das Schwächen der Lebenskraft bedeuten, wofür es wenigstens ein unpassender Ausdruck ist und sonst nicht mehr vorkommt. Die Texteslesart verdient daher unstreitig den Vorzug. יֶתֶר (Strick, Sehne) ist dann synonym mit רֶסֶן s. v. a. Zaum oder Zügel, und „den Zaum lösen" s. v. a. dem Muthwillen freien Lauf lassen. Denselben Sinn hat auch das רֶסֶן־שִׁלֵּחוּ, was ganz unserm: „den Zügel schießen lassen" entspricht. עִנָּה (demüthigen, bedrängen) ist hier nicht gerade nur von Schlägen (Hirzel) gemeint, sondern von Mißhandlung auf was immer für eine Weise.

12. Mit ihrer Frechheit verbinden sie noch die größte Schonungslosigkeit. Zur Rechten erheben sie sich, d. h. als Kläger, denn vor Gericht stund der Kläger zur Rechten des Angeklagten (Zach. 3, 1. Ps. 109, 6.), und er sagt: diese selbst Verworfenen suchen nun ihn öffentlich als einen Verbrecher zu bezeichnen. פִּרְחַח ist eigentlich junge Vogelbrut, dann Junges überhaupt bei Thieren und Pflanzen, und von Menschen gebraucht ein verächtlicher Ausdruck für schlechtes, verworfenes Gesindel, verächtliche Brut. שִׁלֵּחוּ heißt hier wegstoßen, zum Falle bringen, und dieß ist nur bildliche Bezeichnung roher Mißhandlung überhaupt. „Die Wege des Unterganges bahnen" ist von der Belagerung einer Stadt hergenommen, ähnlich wie 19, 12., und will sagen, daß sie ihm zahlreich und heftig zusetzen, wie ein Kriegsheer einer Festung. Ihr Untergang ist derjenige, der von ihnen dem Job bereitet werden soll.

13. Fortsetzung. נָתַס ist s. v. a. נָתַץ, was hier auch einige Handschriften haben: aufreißen, zerstören. נְתִיבָתִי (mein Pfad) ist entweder der Pfad zu mir her, auf dem mir etwa noch Trost und Hülfe zukommen könnte, oder der Pfad, auf dem ich gehe, und bezeichnet dann die äußerliche Lage überhaupt, sofern sie noch etwas Erträgliches hat; letzteres ist einfacher und hat mehr die sprachliche Analogie für sich. הַוָּה ist wie 6, 2. Unglück, Leiden. Sie nützen zu meinem Unglück, heißt: sie tragen nur zur Vergrößerung desselben bei. לָמוֹ bezieht sich nach Einigen auf Job selbst und steht für לוֹ, was dann nur als Absprung von der ersten in die dritte Person anzusehen wäre. Nach den meisten Auslegern aber bezieht es sich auf die Spötter und Verfolger Job's, und bezeichnet sie als allgemein verachtete Menschen, sofern sich Niemand ihrer annehmen mag (Hirzel); im Arabischen ist nämlich der Ausdruck: „Mensch ohne Helfer" sprüchwörtliche Bezeichnung großer Verächtlichkeit (cf. Schult.); ersteres erscheint als Künstelei, letzteres als das Natürliche und Richtige, wenn nicht etwa לָמוֹ auf die beiden Nomina im ersten Halbvers zu beziehen ist (Ew.), so daß der Sinn entsteht: dem Unheil und Verderben, das mir von ihnen droht, ist kein Helfer, d. h. Niemand wehrt demselben. In den Zusammenhang würde dieses wohl am besten passen, weniger ungezwungen jedoch zu den Texteswörten.

14. Wie große Wassergüsse kommen sie,
Und unter Tosen wälzen sie sich her.

15. Gekehrt sind Todesschrecken gegen mich,
Verfolgen gleich dem Winde meine Herrlichkeit,
Und wie die Wolke ist mein Glück verschwunden.

16. Und jetzt ist ausgeschüttet in mir meine Seele,
Es haben überwältigt mich des Jammers Tage.

14. Endlich wird noch ihr Ungestüm beschrieben unter dem Bilde eines überschwemmenden Gewässers, das den Damm durchbricht und eine Gegend verwüstet. פֶּרֶץ wird zwar hier gewöhnlich von einem Riß in der Mauer verstanden, die in Folge desselben einstürzt; allein dieß ist doch kein passendes Bild für den Angriff jener Menschen auf Job, und namentlich sind auch die hier gebrauchten Verba für einen Mauerriß und ein von solchem entlehntes Bild unpassend. Ohne Zweifel ist daher unter פֶּרֶץ hier wie 2 Sam. 5, 20. Jes. 28, 21. der Durchbruch des Wassers durch die Dämme und die Ueberschwemmung in Folge desselben gemeint (Pineda, Vatabl.). Aehnlich versteht es schon der Chaldäer (כִּתְקוֹף פַּלְטֵירוּת גַּלְלֵי יַמָּא אָתְיָן). הִתְגַּלְגָּל bezeichnet dann das Sichherwälzen der Wasserfluthen, womit das Herwogen der Menschenmenge verglichen wird, und שֹׁאָה ist das damit verbundene Brausen und Tosen.

15. Von der Beschreibung der ihn überall treffenden Verachtung und Verfolgung kehrt Job noch einmal zur Darstellung seines Elendes überhaupt zurück. Subject bei הָהְפַּךְ ist entweder Gott, er hat sich gegen Job gekehrt (Umbr.), oder בַּלָּהוֹת, die Todesschrecken; letzteres ist wohl passender, weil die Todesschrecken auch beim folgenden Verbum Subject sind; die Construction ist dann nur ein Arabismus. Die Uebersetzung der Vulgata: Redactus sum in nihilum beschreibt nur, statt den bildlichen Ausdruck des Urtextes zu gebrauchen, den Zustand Job's mehr eigentlich. נְדִיבָה ist eigentlich der Zustand eines נָדִיב, eines Edlen und Angesehenen, hier mit dem Nebenbegriff des damit verbundenen Glückes, und das Verfolgen gleich dem Winde ist ein schnelles und unausweichliches. Unter יְשׁוּעָה scheint Job hier vorzüglich jenes Glück zu verstehen, das er früher mit aller Zuversicht gehofft hatte (29, 18.), in Betreff dessen aber seine Hoffnung gänzlich getäuscht wurde.

16. Statt des gehofften Glückes hat nun den Job das schwerste Unglück getroffen, bei dem keine Hoffnung auf Rettung möglich ist. וְעַתָּה ist wieder wie Vers 1 und 9 Zurückweisung auf die frühere Lebenszeit mit ihrem Glück und ihren Hoffnungen. Das Ausgegossen- oder Ausgeschüttetsein der Seele ist hier nicht Bezeichnung des Sterbens oder Todtseins (Pineda), sondern wegen des dabei stehenden עָלַי so viel als der sonst mildere Ausdruck: zerfließen, und wie dieser bildliche Bezeichnung der größten Rathlosigkeit und Verzagtheit, und drückt somit aus, daß Job nicht die entfernteste Hoffnung oder Aussicht auf etwas Besseres habe. אָחַז (ergreifen, festhalten) besagt, daß er

17. Die Nacht durchbohret mein Gebein und löst es ab von mir,
Und die so mich benagen, kommen nicht zur Ruhe.

18. Mit Allmacht hat er mein Gewand geändert,
Wie mit des Oberkleides Saum mich eingeschnürt.

19. Er hat mich in den Koth geworfen,
So daß ich nun wie Staub und Asche bin.

ganz in die Gewalt der Elendes gekommen sei. Die Vulgata hat nicht unpassend: **possident me dies afflictionis.**

17. Jetzt werden jene Tage des Elendes noch näher beschrieben. Selbst die Nacht, die sonst Allen Ruhe bringt, bringt ihm keine solche, sondern das Gegentheil. נִקַּר ist Piel, und Subject dabei die Nacht, was während ihr geschieht, wird ihr zugeschrieben, wie 3, 10. Sie durchbohrt seine Gebeine, d. h. Mark und Bein durchbringender Schmerz verzehrt ihn. מֵעָלָי ist prägnant: von mir weg, so nämlich, daß sie allmählig von mir sich ablösen; ein allmähliges Abfallen der Gelenke vom Körper fand bei der Elephantiasis wirklich Statt. Unter עֹרְקַי (die mich Benagenden) sind sicher nicht etwa Würmer (Pineda, Tirin., Corder.) oder Verläumder und Spötter (cf. Pineda) gemeint, sondern die verzehrenden Schmerzen der Krankheit (Rosenm., Umbr.); sie sind mit nagenden Thieren verglichen, welche zwar langsam aber sicher den Gegenstand zu Grund richten, an den sie sich gemacht haben. Die Pulsadern darunter zu verstehen, die im Arabischen عُرُوق heißen und deren Nichtruhen dann Bezeichnung eines Fiebers wäre (Cappell. not. crit. in Job.), giebt schon an sich einen minder poetischen und weit schwächern Sinn, und hat den Gebrauch des Verb. שׁכב gegen sich.

18. Was solches Leiden noch vollends trost- und hoffnungslos macht, ist der Umstand, daß Gott selbst als Job's Verfolger erscheint. רָב־כֹּחַ ist wie 23, 6. die göttliche Allmacht; wen sie verfolgt, der ist verloren; Ausweichen ist eben so unmöglich als Widerstand. חָפַשׂ bezeichnet im Hitp. nach 1 Kön. 20, 38. eine Veränderung des Anzuges in Folge von Trauer, also hier ohne Zweifel eine Vertauschung des frühern Festkleides mit einem Trauerkleide. Diese Vertauschung ist aber durch Gott vorgenommen worden, sofern er an die Stelle des frühern Glückes das traurigste Elend hat treten lassen. Bei יַאַזְרֵנִי ist Gott Subject, und das Verhängen des Leidens ist verglichen mit einem beengenden Zusammenschnüren des Leibes, ähnlich wie anderwärts mit Gefängnissen und Fesseln. כֻּתֹּנֶת ist das Unterkleid und פֶּה der obere Saum desselben, der sich ohnehin eng an den Hals anschloß, und אָזַר bezeichnet das Zusammenziehen desselben.

19. Fortsetzung. Subject bei הֹרָנִי ist noch wie im vorigen Verse Gott. Das Werfen in den Koth ist Bild tiefster Demüthigung und Beschimpfung; gemeint ist aber darunter das über Job verhängte Leiden, sofern es ihm zum

20. Ich schreie laut zu dir und du erhörst mich nicht.
Ich stehe da und du beachtest mich doch nicht.
21. Du hast zum Grausamen dich gegen mich verwandelt,
Befeindest mich mit deines Armes Stärke.
22. Du hebst mich auf den Sturm, um hinzufahren,
Und lässest in dem Tosen mich zerfließen.

Vorwurf und zur Schande gereicht als Beweis schwerer sittlicher Verschuldung. Der zweite Halbvers ist dann als Folge des ersten zu fassen: „so daß ich gleich werde“ 2c., und veranschaulicht den höchsten Grad der Betrübniß und Trostlosigkeit, sofern schon das Bestreuen mit Asche Zeichen von solcher ist.

20. Nachdem er Gott als den Urheber seines Leidens bezeichnet hat, richtet er die Rede unmittelbar an ihn und beschwert sich über die furchtbare Härte, mit der er behandelt werde. עָמַד drückt hier die ehrfurchtsvolle Stellung des Bittenden aus. Bei תִּתְבֹּנֶן kann man mit der Vulgata לֹא herüberdenken, oder das Verbum im schlimmen Sinne nehmen, so daß es ein feindliches und zorniges Achten und Ausmerken bezeichnet. Der Sinn bleibt im Wesentlichen ziemlich derselbe; für's erstere spricht aber der Parallelismus.

21. Statt des frühern Wohlwollens zeigt Gott jetzt Härte und Grausamkeit gegen Job. Die Worte: „du hast dich zum Grausamen gegen mich verwandelt“ sind eben eine Rückweisung auf die früheren Aeußerungen des göttlichen Wohlwollens gegen ihn, und heben den jetzigen Gegensatz davon hervor. Damit will aber natürlich, wie durch andere ähnliche Aeußerungen, nicht etwa eine wirkliche Grausamkeit oder Veränderlichkeit auf Seite Gottes behauptet, sondern nur gesagt werden, wie dem Job, der sein Schicksal nicht begreift, dieses und die göttliche Fügung dabei vorkomme. שָׂטַם steht hier wie 16, 9. von feindlicher Verfolgung. „Mit der Stärke deiner Hand“ ist hier s. v. a. im möglich höchsten Grade, wie wenn er sagte: mit all deiner Macht.

22. Fortsetzung. Job vergleicht jetzt seinen Zustand mit dem eines Menschen, der vom Sturmwind in die Höhe gehoben und fortgeführt wird, und so keinen Augenblick vor dem tödtlichen Fall sicher ist. Der Ausdruck אֶל־רוּחַ gehört zum ersten und zweiten Verbum zugleich, und ist eben deßhalb so unbestimmt zwischen beide hineingestellt. Etwas schwierig ist der zweite Halbvers. Behält man die Textesleseart bei, so ist תְּשֻׁוָה zu lesen und dieses nur härter ausgesprochen s. v. a. תְּשׁוּאָה oder תְּשֻׁאָה (Hirzel), und bezeichnet das Tosen und Heulen des Sturmwindes; in grammatischer Hinsicht ist es dann Accusativ des Ortes: du lässest mich zerfließen in Sturmestosen. Nach der masorethischen Leseart heißt es: du lässest mich zerfließen in Bezug auf Rath oder Einsicht, und der Sinn ist: du raubst mir alle Besinnung. Dieß ist jedoch weniger poetisch, etwas gezwungen und stört den Parallelismus. Auch sind die alten Uebersetzungen, wenngleich ungenau, sichtlich der Textesleseart gefolgt, nur das Targum stimmt mit den Masorethen überein.

23. Fürwahr! ich weiß, zum Tod wirst du mich bringen,
In das Versammlungshaus für alles Lebende.

24. Jedoch streckt man die Hand nicht über Trümmern aus?
Erhebt man nicht beim Untergang noch Klaggeschrei?

25. Soll ich nicht weinen ob dem Hartbedrängten?
Nicht trauern ob dem Armen meine Seele?

23. Seine gegenwärtige Lage ist so schlimm, daß er für dieses Leben nichts mehr zu hoffen hat, und nur der Tod ihm in nächster Aussicht steht. כי ist affirmativ wie 8, 6. und nach יָדַעְתִּי das erklärende כִּי ausgelassen. מָוֶת ist wie 28, 22. der Aufenthaltsort der Todten, und dasselbe ist gemeint unter dem Versammlungshaus für alles Lebende, nämlich der Scheol, das Todtenreich, wohin Alle gesammelt werden.

24. Dem Vorigen gemäß erscheint Job's Klage als vergeblich und nutzlos; daher entschuldigt er sie jetzt damit, daß es die menschliche Natur so mit sich bringe, daß der rettungslos Untergehende seine Hand noch nach Rettung ausstrecke, wenn er gleich selbst wisse, daß es umsonst sei. אַךְ (nur) führt die Entschuldigung ein. לא ist fragend s. v. a. הֲלֹא. בְּעִי ist nicht Bitte von בָּעָה (Ralbag, Schmid, Clèr.), sondern עִי ist Verwüstung, Trümmer, und er sagt: streckt man nicht auf Trümmern, d. h. wo keine Rettung mehr zu hoffen ist, die Hand aus, und dieß ist Zeichen des Verlangens nach Hilfe und Rettung. אִם ist fragend, und לא zum zweiten Halbvers herüber zu denken. פִּיד ist der Untergang, und das Suff. dabei bezieht sich auf das allgemeine Subject in יִשְׁלַח. שׁוּעַ ist Geschrei um Hilfe, לָהֶן aber etwas schwierig. Als Dativ des Pron. fem. plur. läßt es sich nicht wohl ansehen, weil nirgends etwas vorkommt, worauf es sich ungezwungen beziehen könnte; לָהֶם aber, was einige Handschriften und alte Ausgaben dafür bieten (de Rossi, var. lect.), erscheint ziemlich augenfällig als Correctur des schwierigen לָהֶן, und hat zudem auch selbst keine ganz sichere und passende Beziehung. Entweder wird man daher לָהֶן wie Ruth 1, 13. in der Bedeutung: darum, deßwegen (Ew.), oder הֵן als Chaldaismus für הוּא und לָהֶן für לְהוּא (Rosenm.) nehmen müssen; beides paßt und giebt im Wesentlichen denselben Sinn, entweder: ist bei seinem Untergang diesem (dem Untergehenden) nicht Geschrei um Hilfe? oder: ist bei seinem Untergang nicht deßwegen (wegen des Unterganges) Geschrei um Hilfe? (vgl. Hirzel.) So ist dann לָהֶן שׁוּעַ synonymes Parallelglied von יִשְׁלַח־יָד. Die alten Uebersetzer haben die Stelle nicht sicher verstanden und fast nur nach Muthmaßung übersetzt. Hieronymus scheint שׁוּעַ von יָשַׁע abgeleitet und לָהֶן für לָהֶם genommen zu haben (et si corruerint, ipse salvabis).

25. Unter dem Bedrängten und Armen versteht man hier nach dem Vorgang der Vulgata (Flebam quondam super eo, qui afflictus erat) meistens Unglückliche überhaupt, die Job bemitleidete und unterstützte. Er würde sich dann auf seine frühere Wohlthätigkeit berufen, zum Beweis, daß auch

26. Denn Glück hab' ich gehofft und es kam Unglück,
Auf Licht hab' ich geharrt und es kam Dunkel.

27. Mein Inn'res wallet auf und ruhet nicht,
Es haben mich ereilt des Jammers Tage.

28. Geschwärzt geh' ich einher, jedoch nicht von der Sonne,
Erheb' in der Versammlung mich und schrei um Hilfe.

er von Gott und Menschen Erbarmung und Hilfe erwarten dürfte. Allein dieser Gedanke, der hier ohnehin den Zusammenhang unterbrechen würde, wird im folgenden Kap. ausgeführt. Job meint daher zuverlässig sich selbst, und wendet nur den allgemeinen Satz des vorigen Verses auf sich an, und sagt: somit müsse es auch ihm gestattet sein, zu klagen, obwohl er selbst einsehe, daß die Klage nichts nütze. קְשֵׁה יוֹם (der Harte des Tages) ist Einer, der harte Tage hat, ein Bedrängter. Die Präterita sind von der Gegenwart zu verstehen: muß ich nicht weinen über den Hartbedrängten, d. h. über mich? עָגְמָה ist zwar ein ἀπ. λεγ., aber die Bedeutung: betrübt, traurig sein über Etwas, sowohl durch die alten Uebersetzungen als den Parallelismus unserer Stelle gesichert.

26. Zum Beweise, daß man ihm seine Klagen nicht verargen dürfe, beschreibt er noch, das Bisherige kurz zusammenfassend, möglichst nachdrücklich sein großes Elend. Zuerst hebt er (V. 26) die schmerzliche Täuschung und Vereitlung seiner frühern gerechten Erwartungen hervor. Licht und Finsterniß im zweiten Halbvers sind nur wieder bildliche Bezeichnung von Glück und Unglück.

27. רֻתְּחוּ (sieden, wallen) bezeichnet hier weit stärker, als das sonst mit מֵעִים verbundene הָמָה die heftige Bewegung des Innern in Folge des großen Schmerzes. Die Eingeweide sind als Sitz des Gefühls vorgestellt, und gerathen, wo dieses schmerzlich erregt wird, in eine heftige Bewegung, die hier mit dem Aufwallen eines siedenden Wassers verglichen wird. Durch וְלֹא דָמּוּ wird das Anhaltende des Schmerzes bezeichnet, der sein Inneres aufregt. קִדֵּם (zuvorkommen) bezeichnet das Unglück als ein unvermuthet und plötzlich ihn überfallendes und eben dadurch um so schmerzlicheres.

28. קֹדֵר ist hier in ähnlichem Sinne wie 5, 11. gebraucht, mit Rücksicht nämlich auf die schmutzig schwarze Farbe des Traueranzuges; das beigefügte בְּלֹא חַמָּה zeigt aber sogleich, daß nicht vom Trauerkleide die Rede sei. Er will nämlich sagen: er sei wie ein von der Sonnenhitze geschwärzter, aber nicht die Sonnenhitze habe ihm dieses Aussehen gegeben, sondern, was man hinzudenken muß, seine Krankheit. Bei der Elephantiasis bekam nämlich die Haut des Körpers wirklich eine braune, schwärzliche Farbe. Hieronymus hat statt חַמָּה (Hitze, Sonne) חֵמָה (Gluth, Zorn) gelesen und daher übersetzt: sine furore, was jedoch weniger gut in den Zusammenhang paßt. Unter קָהָל sind nicht die drei Freunde und wer etwa sonst noch in Job's Umgebung sein mochte, gemeint, sondern der zweite Halbvers ist gleichnißweise zu ver-

29. Ein Bruder bin den Schakal'n ich geworden,
Und ein Genosse für die Strauße.
30. Die Haut ist schwarz und löst sich von mir ab,
Und mein Gebein entbrennt von Gluth.
31. Zur Trauer ist mein Harfenspiel geworden,
Und meine Flöte zu des Weinens Stimme.

XXXI. 1. Mit meinen Augen hatt' ich einen Bund geschlossen,
Was sollt' ich auch auf eine Jungfrau blicken.

stehen: ich bin wie Einer, der vor versammeltem Gerichte über ungerechte Mißhandlung klagen und um Hilfe schreien muß. Dadurch wird zugleich wieder sein Leiden als ein unverschuldetes bezeichnet.

29. תַּנִּים sind Schakale und בְּנוֹת יַעֲנָה Strauße; beide halten sich in Wüsten und öden Gegenden auf, und erheben oft ein sehr klägliches, durchdringendes Geschrei. „Bruder“ und „Genosse“ drückt hier nur die Aehnlichkeit der äußern Verhältnisse aus, und Job beschreibt durch diese Vergleichung theils seine gänzliche Verlassenheit und Ausgeschlossenheit aus der menschlichen Gesellschaft, theils sein Klagen und Jammern, das ihm durch sein Leiden ausgepreßt wird.

30. Dieser Vers beschreibt die Krankheit Job's ziemlich deutlich als Elephantiasis. Die Haut ist schwarz nnd löst sich ab. מֵעָלָי ist prägnant (sie ist schwarz von mir weg sc. fallend). Das Abfallen der Haut fand in sofern wirklich statt, als sich dieselbe in Geschwüre und Schuppen auflöste, die von Zeit zu Zeit abfielen. Die Gebeine wurden schwammartig, bimssteinartig und das Mark in denselben vertrocknete. Dieß ist hier als ein Verbranntwerden dargestellt.

31. Die beiden musikalischen Instrumente כִּנּוֹר und עֻגָב sind hier wie 21, 12. als Mittel zur Erheiterung und Aeußerung der Freude genannt. Er will also sagen: an die Stelle der frühern Heiterkeit und Freude sei bei ihm jetzt die tiefste Trauer und Betrübniß getreten, und es sei nur noch die Stimme der Weheklage und des Weinens bei ihm zu hören.

1. Jetzt beginnt der dritte Abschnitt der letzten Rede Job's, worin er noch das Unbegreifliche seines Schicksals nachweist, sofern er sich keiner Sünde schuldig wisse, für welche es als gerechte Strafe sich betrachten ließe; ja nicht nur dieses, sondern gerade der entgegengesetzten Tugenden in Wahrheit sich rühmen könne. Zuerst versichert er, daß er sich selbst auf's allerstrengste zu beherrschen gewußt habe; dieß besagt der Ausdruck: mit den Augen einen Bund schließen. Die Augen werden personificirt und als Feinde der Sittlichkeit und Verführer zum Bösen vorgestellt; der mit ihnen geschlossene Bund hat den Zweck, ihrem verführerischen, der Sittlichkeit gefährlichen Wesen Schranken zu setzen, also zu bewirken, daß sie nicht auf Gegenstände sich richten, deren Anblick böse Begierden erregen und zu bösen Handlungen verleiten könnte. In welcher speciellen Beziehung aber dieses hauptsächlich ge-

2. Und welches Loos nun gab mir Gott von oben,
   Welch' Erbe der Allmächt'ge aus den Höhen?
3. Gebührt Verderben nicht dem Frevler,
   Und Untergang den Uebelthätern?
4. Sieht er denn meine Wege nicht,
   Zählt er nicht alle meine Schritte?
5. Wenn ich mit Eitlem umgegangen,
   Mein Fuß dem Truge zugeeilt;
6. Er wäge mit des Rechtes Wage mich,
   Und Gott erkenne meine Unschuld an;

meint sei, sagt noch bestimmt der zweite Hglbvers. מָה hat den Nebenbegriff des Verächtlichen: wie mochte ich achten auf eine Jungfrau, d. h. wie hätte ich auch dazu kommen sollen, es zu thun? Das אֶתְבּוֹנֵן bezeichnet hier ein Achten oder Aufmerken, das mit unreinen Begierden verbunden ist, und Job betheuert als Zeichen der strengsten Selbstbeherrschung und Sittlichkeit überhaupt seine völlige Freiheit von allen unkeuschen Begehrungen.

2. Deßungeachtet ist sein Schicksal so, als ob über seine Sittlichkeit gerade das Gegentheil zu sagen wäre. Antheil Gottes ist hier der Antheil, den Gott giebt, und ebenso ist Erbe des Allmächtigen das von ihm gegebene. Unter beiden kann nichts anderes gemeint sein als das Schicksal Job's, das Gott über ihn kommen ließ; und er will sagen: welchen Lohn habe ich denn jetzt für meine Rechtschaffenheit erhalten? Die verschwiegene, nach allem Bisherigen sich von selbst verstehende Antwort ist: ein Schicksal, wie es nur Frevler und Ruchlose verdienen.

3. Diese Frage will die Unbegreiflichkeit seines Schicksals hervorheben. Daß Verderben und Untergang nur den Bösen gebühre und zu Theil werde, haben die Freunde selbst behauptet und Job zum Theil bestätigt. Wenn nun das seine Richtigkeit hat, will er sagen, wie kommt es, daß mir dasselbe begegnet, was nur den Frevlern gebührt? נֶכֶר ist wie נֵכֶר (Obad. 12) Unglück, Verderben.

4. Diese Frage hat denselben Zweck wie die vorige. Ihr Sinn ist bejahend, und Job will sagen, Gott kenne jede seiner Regungen und Bewegungen ganz genau; wenn das **nicht** der Fall und eine unrichtige Beurtheilung etwa möglich wäre, dann ließe sich das Mißverhältniß zwischen seiner Sittlichkeit und seinem Schicksal noch einigermaßen begreifen. Durch diese bestimmte Behauptung der göttlichen Allwissenheit giebt Job zugleich der Betheurung seiner Unschuld noch mehr Nachdruck, sofern er sie dem Allwissenden gegenüber nicht so entschieden aussprechen könnte, wenn er kein gutes Gewissen hätte.

5. 6. Job führt jetzt bedingungsweise mehrere einzelnen Sünden an, die man ihm etwa Schuld geben und als Grund seines Leidens betrachten könnte, und fügt dann eine Verwünschung über sich selbst hinzu für den Fall, daß

7. **Wenn je mein Fuß vom rechten Wege wich,**
Und sich nach meinen Augen richtete mein Herz,
Und Flecken mir an meinen Händen klebten;

8. **So soll ich säen und ein And'rer essen,**
Und meine Sprößlinge entwurzelt werden.

9. **Wenn sich mein Herz ob einem Weib bethörte,**
Und an des Freundes Thür' ich lauerte;

er schuldig sei. Zuerst nennt er Falschheit und Treulosigkeit. שָׁוְא (das Eitle) ist hier das Lügenhafte, Falsche, synonym mit מִרְמָה im zweiten Halbvers. Beide sind personificirt, und das Ausüben derselben unter dem Bilde eines vertrauten Umganges mit ihnen vorgestellt. וַתַּחַשׁ ist gebildet von חָשָׁה als Nebenform von חוּשׁ (eilen). Der sechste Vers ist nicht Nachsatz zu Vers 5, sondern parenthetische Versicherung, daß die gesetzte Bedingung nicht Statt finde, worauf dann (V. 7) eine neue Bedingung hinzugefügt wird, und der Nachsatz zu beiden erst im achten Vers folgt. Er sagt hier, Gott möge nur nach strengem Recht ihn prüfen, er werde ihn von der genannten Schuld frei finden. Das genaue richterliche Untersuchen und Prüfen ist hier wie sonst öfters unter dem Bilde des Wägens vorgestellt.

7. 8. Als zweite Bedingung nennt er, die erste verallgemeinernd, Uebertretung der göttlichen Gebote überhaupt. הַדֶּרֶךְ, der Weg, κατ' ἐξοχήν, ist der von Gott vorgeschriebene, also seine Gebote. Diese, sagt er, haben ihm stets mehr gegolten als das Verlangen seiner Augen, und überhaupt habe er sich keine beschimpfende und befleckende That vorzuwerfen. מְאוּם ist nach Dan. 1, 4. nur chaldaisirende Schreibweise für מוּם (Fleck, Schandfleck); will man es im Sinne von מְאוּמָה (Etwas) nehmen, so ist dieß nach dem Zusammenhang als etwas Schlechtes und Schändliches zu denken, und dann der Sinn derselbe. Für den Fall nun, daß jene Bedingung Statt finde, wünscht er sich den Verlust all seines Besitzes. „Ich soll säen, ein Anderer soll essen" hat den Sinn: die Frucht meiner Aussaat, und sofort allgemein, der Erfolg meiner Bemühungen soll nicht mir selbst, sondern Andern zu Gute kommen (vgl. Levit. 26, 16. Deut. 28, 33.). Unter צֶאֱצָאַי versteht Hieronymus, wie schon Symmachus, Nachkommen Job's, neuere Exegeten meistens Gewächse des Erdbodens, die Job gepflanzt (Sanct., Umbr., Justi), dieß um so mehr, als Job's Kinder dem Prolog zufolge sämmtlich umgekommen sind. Allein daß צֶאֱצָאִים in unserem Buche sonst bloß für Nachkommen gebraucht wird (5, 25. 21, 8. 27, 14.), spricht zu Gunsten der Vulgata. An Kinder von Concubinen (Corder.) hat man aber sicher in keinem Falle zu denken, sondern den Ausdruck nur bedingniß- und gleichnißweise zu nehmen, daß nämlich Job einem solchen, dessen Nachkommenschaft gewaltsam vertilgt werde, gleichen und ein eben so hartes Schicksal, wie er, erfahren möge.

9. 10. Eine weitere Bedingung, an die Job eine Verwünschung knüpft, ist die Verübung eines Ehebruchs. פָּתָה (offen sein) bezeichnet hier die leichte

10. So soll mein Weib auch einem Andern mahlen,
Und sollen And're über ihr sich krümmen!

11. Denn das ist ein Verbrechen,
Und eine Frevelthat der Richter.

12. Ein Feuer ist's, das bis zum Todtenreiche frißt,
Und alle meine Habe mir entwurzelt.

Zugänglichkeit für das Böse, die Verführbarkeit dazu, und אָרַב ist hier das Lauern des Ehebrechers auf die günstige Gelegenheit. Eine Art von Commentar dazu bildet Sprw. 7, 7 ff. Die Verwünschung fordert denselben Schimpf in erhöhtem Maaße für sich, den er durch eine solche That einem fremden Ehemanne zugefügt hätte. טָחַן, mahlen, ist das gewöhnliche Geschäft der Sclavinnen, und könnte auch hier als Bezeichnung des Sclavenverhältnisses überhaupt gebraucht sein (cf. Schult.); allein dagegen ist doch mit Recht bemerkt worden, daß damit zu wenig gesagt würde, und die Uebersetzung der Vulgata: Scortum alterius sit uxor mea im Zusammenhang selbst ihre Rechtfertigung habe (Pineda, Sanct.). Es ist also entweder טָחַן im obscönen Sinne gebraucht, wie zuweilen molere und *μύλλειν* im Lateinischen und Griechischen (cf. Poli synops.), oder der beliebige Mißbrauch der Sclavinnen als herrschende Sitte vorausgesetzt und eben hieran vorzugsweise gedacht. Dafür spricht auch der obscöne Gebrauch von כָּרַע im parallelen zweiten Halbvers. אַחֲרִין ist Aramäismus für אֲחֵרִים.

11. Jetzt wird die vorige Verwünschung motivirt durch Hinweisung auf die Größe eines solchen Verbrechens. זִמָּה ist hier nicht wie 17, 11. im guten, sondern wie gewöhnlich im schlimmen Sinne gebraucht für Verbrechen, und ist synonym mit dem parallelen עָוֹן. Der Ausdruck scheint übrigens mit Rücksicht auf Levit. 18, 17. gewählt zu sein, wo dieselbe Sache זִמָּה genannt wird. Verbrechen der Richter ist hier nicht ein solches, das die Richter begehen, sondern das wegen seiner Größe vor die Richter kommen muß, um von ihnen öffentlich bestraft zu werden. Die Strafe war die schwerste, die das Gesetz kennt, nämlich der Steinigungstod (Deut. 22, 22—24.); das iniquitas maxima der Vulgata ist also dem Sinne nach richtig. עָוֹן steht im stat. absol. statt des constr.; man kann dieß, wenn man nicht ein Versehen in der Vocalisation annehmen will, durch ein weggelassenes ל oder daraus erklären, daß der Verfasser dabei das Adjectiv פְּלִילִי im Sinne hatte und wie Vers 28 עָוֹן פְּלִילִי (richterliche Frevelthat) sagen wollte, was auch einige Handschriften haben (cf. Norzi), dann aber statt פְּלִילִי den Plural substantivisch gebrauchte.

12. Endlich wird die Größe des genannten Verbrechens noch durch Hervorhebung seiner Folgen veranschaulicht. Wie ein Feuer verzehrt es seinen Urheber sammt Allem, was er besitzt. Mit einem Feuer wird das unreine Verlangen und Trachten wegen seines den ganzen Menschen zerstörenden Wesens auch sonst in der Schrift (Sir. 9, 9. 11.), wie auch schon von alten

13. Wenn ich verachtet meines Knechtes Recht
Und meiner Magd in ihrem Streit mit mir;
14. Was könnt' ich thun, wenn dann sich Gott erhöbe,
Wenn er bestrafte, was erwiedern?
15. Hat nicht wer mich auch ihn im Mutterleib geschaffen,
Nicht Einer uns im Mutterschooß gebildet?

Classikern (cf. Pineda) verglichen. Solches Feuer ist das furchtbarste, es frißt bis zum Todtenreich hinab, d. h. es bringt denjenigen, den es ergriffen, frühzeitig in's Grab. Denn das Haus der Ehebrecherin ist der Weg zur Unterwelt, der hinabführt in die Kammern des Todes. Alle, die es betreten, kommen nicht mehr zurück, und finden nicht mehr die Pfade des Lebens (Sprw. 7, 27. 2, 19.). Das Entwurzeln oder die Wurzel zerstören bezeichnet eine völlige und durchgängige Zerstörung, ist aber hier nur hypothetisch gemeint: solche Zerstörung würde und müßte allen Besitz Job's treffen, wenn er wirklich jenes Verbrechen begangen hätte.

13. 14. Als weitere Bedingung einer Verwünschung wird Härte und Ungerechtigkeit gegen die Dienerschaft genannt. Das mosaische Gesetz suchte durch mehrere Vorschriften und Ermahnungen die Sclaven gegen ungerechte Behandlung von Seite ihrer Herren zu sichern (Exod. 20, 10. 21, 2. 7. 8. 20. 26. Levit. 25, 39–53. Deut. 5, 14 f. 12, 17 ff. 15, 12 ff. 16, 11.), und solche hat höchst wahrscheinlich der Verfasser des Buches hier im Auge, wenn er gleich V. 15 einen andern Grund zur Milde anführt als gewöhnlich der Pentateuch. Die Nichtbeachtung solcher schützender Vorschriften und gewaltsame Hinderung ihrer Anwendung bei etwa versuchtem Rechtsstreit ist hier ohne Zweifel gemeint unter dem Verachten des Rechtes der Knechte und Mägde. Die Verwünschung ist dann V. 14 in der Form der Frage ausgedrückt: was könnte ich thun, s. v. a. ich könnte nichts dagegen einwenden, es würde mir nur mein Recht geschehen, wenn Gott sich erheben würde sc. gegen mich. יָקוּם und יִפְקֹד sind im schlimmen Sinne gebraucht. Uebrigens läßt sich V. 14 auch als Angabe des Grundes von Job's Gerechtigkeit gegen die Dienerschaft auffassen, daß er nämlich für das Gegentheil Gottes Ungnade und strenge Rechenschaft fürchtete. In diesem Falle bezieht sich dann die später folgende Verwünschung auch auf V. 13 zurück.

15. Dieser Vers hebt wieder ähnlich wie V. 11 und 12 die Strafwürdigkeit der vorausgehenden Bedingung hervor. Während aber der Pentateuch die Hebräer zur Milde gegen Sclaven zu bewegen sucht durch die Erinnerung, daß sie selbst Sclaven in Aegypten gewesen seien (Deut. 5, 15. 15, 15. 16, 12.), wird hier die Verpflichtung zur Nachsicht und Schonung aus dem ursprünglichen Verhältniß aller Menschen zu Gott, als ihrem Schöpfer, abgeleitet, gemäß dem Ausspruch Maleachi's, daß wir Alle Einen Vater haben und von Einem Gott geschaffen seien (Mal. 2, 10.). וַיְכֻנֶנּוּ ist וַיְכֻנֵּנּוּ zu lesen (Hirzel). Sclaven und Freie sind also, weil in gleicher Weise von einem und demsel-

16. Wenn ich versagt den Armen ihr Verlangen,
Wenn ich der Wittwen Augen schwinden ließ;
17. Und meinen Bissen aß für mich allein,
Und nichts davon verkostete der Waise;
18. Fürwahr, von Jugend auf erzog ich ihn als Vater,
Von meiner Mutter Leib an unterstützt' ich jene.
19. Wenn ich Verlass'ne ohne Kleider sah,
Und ohne Decke Dürftige;
20. Wenn seine Hüften mich nicht segneten,
Und er mit meiner Lämmer Wolle sich nicht wärmte;
21. Wenn über Waisen meine Hand ich schwang,
Weil ich im Thore meine Hülfe schaute;

den Gott erschaffen, auch gleicher Natur und Bestimmung. אֶחָד, Einer und Derselbe, nämlich Gott — ist mit großem Nachdrucke gesagt, um der im Alterthume ziemlich verbreiteten Ansicht zu begegnen, daß Sclaven von geringerer, niedrigerer Natur seien als ihre Herren (cf. Pineda).

16. 17. Als weitere Bedingung wird Unbarmherzigkeit gegen Arme und Verlassene genannt. חֵפֶץ, Wunsch, Verlangen, ist hier der Gegenstand desselben; „die Armen davon zurückhalten" heißt: ihnen den nöthigen Unterhalt versagen und sie an der Erwerbung desselben hindern. „Die Augen der Wittwe schwinden lassen" heißt: ihre sehnsüchtige Erwartung auf Hilfe und Beistand nicht befriedigen; der Ausdruck ist entlehnt von unverrücktem, angestrengtem Ausschauen nach einer Sache, wobei die Schärfe des Auges allmählig nachläßt. Das אִם V. 16 ist auch zu V. 17 herüber zu denken. פִּתִּי, mein Stückchen, mein Bissen, deutet an, daß Job auch von dem Geringsten und Unbedeutendsten, was er hatte, gleichsam von jedem Bissen Brod, den er aß, auch den Armen und Dürftigen im Nothfalle mitzutheilen gewohnt war.

18. Anstatt sogleich die Verwünschung für die vorgenannte Sünde auszusprechen, giebt er nur inzwischen, ähnlich wie V. 6, die Versicherung, daß er sie nicht begangen habe, zählt dann noch andere ähnliche Sünden auf und spricht nachher für alle zugleich die Verwünschung aus. Subject bei גְּדֵלַנִי ist יָתוֹם, und das Suff. steht statt der Präposit. לְ oder עִם, welche auch bei אָב wieder zu denken ist: der Waise ist bei mir groß geworden wie bei seinem Vater, und zwar von meiner Jugend an, d. h. von jeher war es meine Gewohnheit, an den Waisen Vaterstelle zu vertreten. Das Suff. des letzten Wortes bezieht sich dann auf אַלְמָנָה (V. 16) zurück: ich leitete, d. h. unterstützte und versorgte sie von meinem Mutterleib an, d. h. von meiner frühesten Jugend an, solches Wohlthun war mir wie angeboren.

19—21. Fortsetzung von V. 16 und 17. אוֹבֵד ist wie 29, 13. ein Hoffnungsloser, dem Untergang Naher, und das Sehen ist ein bloß unthätiges Zusehen ohne Hilfeleistung. Vor אֵין כְּסוּת ist כִּי zu ergänzen oder der Aus-

22. So möge meine Achsel von der Schulter fallen,
Und mein Arm vom Rohr gebrochen werden.

23. Ja Schrecken mir alsdann, Verderben Gottes,
Und gegen sein Erheben soll ich nichts vermögen?

24. Wenn ich das Gold zu meiner Hoffnung machte,
Zum gelblichen Metalle sprach: du meine Hoffnung!

25. Wenn ich mich freute, daß mein Gut sich mehrte,
Daß Großes meine Hand erlangte;

druck als Accus. zu fassen, was aber etwas hart wäre. Das Segnen hat wie 29, 13. den Sinn von „Schutz und Hilfe verdanken"; weil vom Mangel an Kleidung die Rede war, wird es den Hüften zugeschrieben, weil diese zuerst der Bedeckung bedürfen. „Die Hand über den Waisen schwingen" ist Zeichen der Drohung und Bedrückung. עֶזְרָתִי ist Abstr. pro Concr., meine Hilfe, statt: mein Helfer. Er sagt also: wenn ich nur etwa aus Furcht vor Andern den Waisen in Frieden ließ, ihn aber bedrängte, sobald ich nichts zu fürchten brauchte, und sogar in der Volksversammlung oder vor Gericht Menschen fand, die meine That billigten und unterstützten; so ꝛc.

22. Den Nachsatz zu den vorigen Bedingungen bildet jetzt wieder die entsprechende Verwünschung. כָּתֵף ist eigentlich die Achsel, wiewohl es häufig auch für Schulter vorkommt; שְׁכֶם dagegen ist eigentlich das Schulterblatt, und שִׁכְמָה ist dasselbe Wort, nur mit dem Suff. ohne Mappik auf כָּתֵף bezüglich: meine Achsel müßte von ihrer Schulter fallen. קָנָה (Rohr) ist hier das Rohrbein des Armes, das ה ָ ist wieder Suff. ohne Mappik (cf. Norzi), und das מִן drückt die Entfernung aus, so daß das Hinwegbrechen des Armes vom Rohrbein gemeint ist. Gerade dieses ist gewünscht mit Rücksicht auf das vorerwähnte, weil bei thätlicher Unterstützung oder Mißhandlung Anderer die Arme als Hauptwerkzeuge gedacht werden.

23. Fortsetzung und Steigerung des Vorigen. Ein so schreckliches Verderben, wie es nur immer Gott senden könnte, sollte ihn treffen, und nirgendsher ihm Hilfe und Beistand werden. כִּי ist affirmativ und steigernd. Bei אֵלַי ist etwa יָבוֹא zu ergänzen, und פַּחַד, Schrecken s. v. a. Schreckliches, wird durch אֵיד אֵל, Verderben Gottes, d. h. wie es nur Gott senden kann, etwas näher bestimmt. שְׂאֵת drückt hier nicht so fast Gottes Erhabenheit im Allgemeinen aus, als das Sicherheben zur Strafe, so daß ihm nichts widerstehen kann; von bloß etwa versuchtem oder angeblichem Widerstand ist dann das אוּכָל gemeint.

24. 25. Als weitere Bedingung einer Verwünschung wird Geiz und Habsucht genannt, jedoch nicht so fast der eigentliche schmutzige Geiz, als das wuchernde Aufhäufen der Reichthümer als alleiniger Stützen des menschlichen Glückes; als solche werden sie bezeichnet durch die Ausdrücke כִּסְלִי und מִבְטַחִי, denn כֶּסֶל ist wie 8, 14. und wie כִּסְלָה 4, 6. Hoffnung, Zuversicht, und synonym mit מִבְטָח. Das כַּבִּיר wird am besten als Neutrum gefaßt: Großes,

26. Wenn ich zur Sonne schaute, weil sie glänzte,
Zum Monde, weil er prachtvoll wandelt,

27. Und heimlich sich mein Herz bethören ließ,
Und ich den Handkuß ihnen zugeboten;

Vieles und vom irdischen Vermögen verstanden; es ist Accus., und יָדִי Subject. Job hat also auf zeitliche Güter nicht nur kein übertriebenes Vertrauen gesetzt, sondern nicht einmal besonders große Freude über deren Vermehrung gehabt. Vers 25 ist also nur noch Steigerung von Vers 24.

26. 27. Wieder eine weitere Bedingung ist abgöttischer Gestirndienst. אוֹר ist hier neben יָרֵחַ (Mond) das Sonnenlicht, die Sonne. Das Schauen nach derselben aber ist als ein mit religiöser Verehrung, Adoration, verbundenes zu denken. Die Nebenbestimmungen zu Sonne und Mond deuten zugleich an, wie der Gestirndienst entstanden sei. Der freundliche, auch das Gemüth ansprechende Glanz der Himmelskörper, die schon wegen ihres Kreislaufes als belebte Wesen gedacht wurden, führte auf die Meinung, daß sie Götter seien. יָקָר steht hier adverbial und bezeichnet den Lauf des Mondes als etwas Prachtvolles, Majestätisches. פָּתָה (offen sein) ist hier s. v. a. sich verführen, sich bethören lassen, und im Wesentlichen einerlei mit נִפְתָּה V. 9. בַּסֵּתֶר aber bezeichnet nicht etwa den Ort des Herzens im Innern des Leibes als etwas Verborgenes (cf. Schult.), sondern drückt das Heimliche und Verstohlene der Handlung aus, die noch die Oeffentlichkeit scheut und nicht mit voller Entschiedenheit vollbracht wird; aber auch so galt sie dem Job als schweres Verbrechen, und er weiß sich frei davon. Aeltere Ausleger verstehen zwar die Verse 26 und 27 gewöhnlich von Freude an großen Reichthümern und Vertrauen auf dieselben, weil vom Gestirndienst auch die verworfensten Menschen frei bleiben, und daher Job in solchem Freisein nicht gerade einen großen Ruhm suchen konnte (Pineda, Sanct., Corder.). Allein wenn man bedenkt, daß in Chaldäa und Arabien der Gestirndienst vorzugsweise herrschend und daher auch für Job beständige große Versuchung zu demselben vorhanden war (cf. Pocockii specimen hist. Arab. p. 89 sqq. — Assemani Bibl. Orient. T. III. P. II. p. DLXXXI. DLXXXVIII.), so erscheint sein Fernbleiben von ihm allerdings als bedeutende Tugendübung und ruhmwürdige Festhaltung an der Verehrung des allein wahren Gottes. Daß er, unter Gestirnanbetern wohnend, ihnen nicht gleich geworden, verdiente wohl der Erwähnung. Dagegen widerstreben der berührten Deutung die Textesworte und der Zusammenhang. Vers 27 b. ist Anspielung auf die alte Sitte, daß man die Adoration gegen die Götzen auch durch Küssen ausdrückte (1 Kön. 19, 18. Hos. 13, 2.); wo dann das eigentliche Küssen nicht möglich war, küßte man die Hand und bot ihnen den Kuß zu (Plin. H. N. XXVIII. 5.), und dieß war namentlich beim Sterndienst der Fall. Der Ausdruck: „meine Hand küßte meinen Mund" ist nur nach unserer Vorstellungsweise eine Inversion: die Hand nahm den Kuß vom Mund und bot ihn den Gestirnen zu.

28. Auch dieses wär' ein richterlich Verbrechen,
Weil ich verläugnet hätte Gott im Himmel;
29. Wenn ich bei meines Hassers Untergang mich freute,
Frohlockte, weil ein Unglück ihn getroffen;
30. Nicht ließ ich meinem Gaumen eine Sünde zu,
Zu fordern mit Verwünschung seine Seele;
31. Wenn nicht die Leute meines Zeltes sprachen:
Wer zeiget Einen nicht von seinem Fleisch Gesättigten?

28. Dieser Vers hebt nur wieder die Strafwürdigkeit der vorgenannten Sünde hervor, worauf dann der folgende Vers wieder eine neue nennt. Richterliches Verbrechen ist s. v. a. V. 11 Verbrechen für die Richter. Was der zweite Halbvers sagt, versteht sich nach unsern Begriffen allerdings von selbst; wäre Job götzendienerisch geworden, so hätte er eben damit den wahren Gott verläugnet und brauchte dieß nicht erst hintennach noch zu bemerken. Allein schon die zum Götzendienst geneigten Hebräer sahen die Sache oft anders an; sie glaubten, Verehrer der Götzen sein zu dürfen, wenn sie nur die Verehrung des wahren Gottes nicht aufgaben, und dieser Ansicht, die außerhalb der Theokratie in der Uebergangsperiode vom Monotheismus zur Abgötterei wohl noch viel häufiger gewesen sein mag, als bei den Hebräern, will jene Bemerkung Job's entgegentreten, und ist mithin nicht müßig und überflüssig. כִּחֵשׁ mit ל heißt Einem lügen, und „Gott lügen" ist hier s. v. a. ihn verläugnen.

29. Als neue Bedingung wird Schadenfreude über das Unglück der Feinde genannt. Der hier ausgesprochene Grundsatz, der auch in dem Spruche: „Ueber das Fallen deines Feindes freue dich nicht, und über sein Straucheln juble nicht dein Herz" (Sprw. 24, 17.) enthalten ist, kommt dem christlichen Gebote der Feindesliebe (Matth. 5, 44.) sehr nahe, und geht jedenfalls noch weiter als Exod. 23, 4. 5. und Deut. 22, 4. Der zweite Halbvers ist nur Erweiterung des ersten. עור (im Hitp.: sich erheben) hat hier den Nebenbegriff der Heiterkeit und Freude, und ist s. v. a. etwa frohlockend aufhüpfen.

30. Statt der Verwünschung giebt er nur wieder die Versicherung, daß er von der vorgenannten Sünde frei sei. חֵךְ ist Organ des Redens, wie 6, 30. Bei לַחֲטֹא ist eben jene Schadenfreude über das Unglück der Feinde gemeint; dieselbe involvirt zugleich den Wunsch nach ihrem Unglück und Verderben; indem er daher von jener sich freisprechen will, spricht er sich von diesem Wunsche frei. „Die Seele Jemandes fordern" heißt nämlich: ihn des Todes schuldig erachten und seinen Tod wünschen; und dieß ist noch verstärkt durch בְּאָלָה, mit Fluch, Verwünschung.

31. Als weitere Bedingung einer Verwünschung erscheint Mangel an Gastfreundschaft. Die Leute seines Zeltes sind seine Hausgenossen und Diener. Unter בְּשָׂרוֹ (sein Fleisch) wird von den Alten Job's eigener Leib verstanden und der zweite Halbvers entweder als Ausdruck des Hasses und Zornes,

32. Nicht auf der Straße durft' ein Fremder übernachten,
Ich öffnete die Thüren nach dem Wege hin;
33. Wenn ich nach Menschenart verhehlte meine Sünden,
Um zu verbergen meine Schuld in meinem Busen;

oder als Ausdruck großer Anhänglichkeit und Liebe genommen (cf. Sanct.). Erstere Auffassung ist durch die Vulgata, welche aber לֹא unübersetzt läßt, letztere durch die LXX näher gelegt. In den Zusammenhang will jedoch keine von beiden recht passen, und vermöge des folgenden Verses kann hier nicht wohl von etwas anderem, als von Job's Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft die Rede sein. מִי יִתֵּן steht dann in seiner ursprünglichen Bedeutung als Frage: wer wird geben, d. h. zeigen oder herbeibringen können, und das sonst nicht mehr vorkommende Niph. von שָׂבַע (satt sein) ist analog dem Niph. von מָלֵא (voll sein); נִשְׂבָע ist nämlich Partic. Niphal (gesättigt), und בְּשָׂרוֹ ist das Fleisch der geschlachteten Thiere Job's, mithin s. v. a. טִבְחָה 1 Sam. 25, 11. Der zweite Halbvers will also sagen, daß kein Hungriger zu Job gekommen und ungesättigt weggegangen sei, und dieses, sagt er, sei so häufig und regelmäßig geschehen, daß jeder seiner Hausgenossen es bezeugen könne.

32. Statt des Nachsatzes auf die vorige Bedingung giebt er wieder nur die Versicherung, daß er von dem, was sie aussage, frei sei. Er sagt, er habe keinen Fremden auf der Straße übernachten lassen, sondern jeden in sein Haus aufgenommen. Der zweite Halbvers drückt dieß noch besonders stark aus. „Die Thüren nach dem Wege hin öffnen" heißt: sie jedem Wanderer und Fremdling zu jeder Zeit offen halten. Statt אֹרַח (Weg, Pfad) scheinen übrigens die alten Uebersetzer אֹרֵחַ gelesen zu haben, denn sie übersetzen das Wort mit: „Wanderer", was jedoch den Sinn nicht wesentlich ändert.

33. Als weitere Bedingung einer Verwünschung wird noch Heuchelei und Scheinheiligkeit genannt. Durch Setzung dieser Bedingung behauptet Job zugleich noch allgemein seine Unschuld, sofern er damit seine frühern dießfallsigen Betheurungen als durchaus wahre bestätigt. Und damit wird zugleich der Uebergang gemacht zu dem auf's Neue auszusprechenden Wunsche, daß Gott selbst ihm über die Ursachen seines Leidens Aufschluß geben möchte. כְּאָדָם heißt entweder: wie Adam, mit Rücksicht auf Genes. 3, 12., oder der Sinn ist: wie die Menschen in der Regel zu thun pflegen, wie es ihre verkehrte Natur gleichsam schon mit sich bringt. Jedenfalls bezeichnet Job durch diesen Zusatz den Hang der Menschen, ihre Fehler zu verbergen oder abzuläugnen, als einen allgemeinen Grundfehler, und es ist am wahrscheinlichsten, daß bei אָדָם sowohl an den ersten Menschen als an das von ihm abstammende und auch jenen Fehler von ihm erbende Menschengeschlecht gedacht sei. חֹב, ἀπ. λεγ., ist der sonst im Chaldäischen üblichere Ausdruck für das חֵיק, Busen.

34. Ja dann soll ich die große Menge fürchten müssen,
Und mich der Hohn der Stämme niederschlagen,
Ich schweigen und nicht aus der Thüre gehen dürfen.

35. O wär' doch Einer, welcher auf mich hörte,
Hier meine Streitschrift! es antworte der Allmächtige,
Und schreibe seine Schrift, der mit mir streitet.

34. Jetzt erst wird die allgemeine Verwünschung zu den vielen vorausgegangenen Bedingungen ausgesprochen; sie beginnt nachdrücklich mit כִּי im affirmativen Sinne: ja dann soll ich zu fürchten haben rc., und der Sinn der Verwünschung ist: Job soll nirgends sicher sein, Jedermann gegen sich aufgebracht und sich allgemeiner Verachtung und Mißhandlung preisgegeben sehen. Wegen der vielen vorher genannten Vergehungen, denen die Verwünschung gilt, ist dieselbe auch nur ganz allgemein gehalten, darum aber keineswegs unpassend, denn in solcher Weise der Verachtung und Mißhandlung Aller preisgegeben zu sein, ist ein Zustand, der fast alle Arten von Unglück und Elend involvirt oder im Gefolge hat, und daher ganz passend als Strafe für die verschiedenen, bedingungsweise erwähnten Versündigungen genannt werden kann. — כִּי als Bedingungspartikel und den Vers als hypothetische Anführung eines neuen Vergehens zu nehmen (Pineda, Sanct.), geht schon deßhalb nicht an, weil die Bedingung der Deutlichkeit wegen, wie im Vorausgehenden durchweg, so auch hier durch אִם eingeleitet sein würde; als Angabe des Grundes aber, warum Job die Schuld etwa hätte verhehlen müssen (Ew., Hirzel), läßt sich der Vers auch nicht auffassen, weil dieses eher ein Eingestehen als ein Nichtvorhandensein der Schuld voraussetzen würde, während man doch nach Analogie von V. 30 und 32 gerade die Betheurung des letztern erwarten müßte. הָמוֹן (Getümmel, Menge) ist hier eine aufgeregte, aufgebrachte Volksmenge, aufgebracht gegen Job, so daß er alles Schlimme zu erfahren hätte. מִשְׁפָּחוֹת sind die Familien und Volksstämme, es ist daher von einer allgemeinen Verachtung die Rede, die, wie das Verb. zeigt, in Mißhandlung übergeht, von solcher ist חָתַת (eigentlich: zerbrechen) gemeint. Das letzte Versglied hebt den Schimpf hervor, an den Volksversammlungen nicht Theil nehmen und überhaupt nicht öffentlich erscheinen zu dürfen.

35. Der verschiedenartig aufgefaßte Zusammenhang dieses Verses mit dem bisherigen ist folgender. Job hat bereits wiederholt seine Unschuld behauptet, am ausführlichsten und nachdrücklichsten in eben dieser seiner letzten Rede. Sofort entstund in ihm wieder der Wunsch, die Ursache seines Leidens zu erfahren, oder wenn Leiden schlechthin nur Folge von Schuld sein sollten, seine Unschuld beweisen zu können. Darum wendet er sich jetzt noch einmal an Gott mit der Bitte, daß er doch seine Rechtfertigung ansehen und ihm sagen möge, was er gefehlt habe. Bei dem Wunsche, daß doch ein auf ihn Hörender da sein möchte, ist an Gott gedacht, und der Sinn ist: möchte

36. Fürwahr! ich werde sie auf meiner Schulter tragen,
Und sie als Krone um das Haupt mir binden.

37. Anzeigen würd' ich ihm selbst meiner Schritte Zahl,
Gleich einem Fürsten ihm entgegen gehen.

38. Wenn über mich mein Feld geschrieen,
Und seine Furchen über mich geweint,

doch Gott auf meine Rede und Bitte achten. Seine bisherige Klage und Selbstrechtfertigung vergleicht er mit einer gerichtlichen Streitschrift. תָוִי ist ein kreuzförmiges Zeichen, die ursprüngliche Gestalt des Buchstabens Tau, das auch als Zeichen der Unterschrift gebraucht wurde, und hier jene Streitschrift selbst als eine unterschriebene, für das Gericht geeignete, bezeichnet. Dieser Streitschrift, wünscht er nun, möge Gott auch seinerseits eine Klagschrift gegenüberstellen, damit er wisse, was ihm zur Last gelegt werde. יַעֲנֵנִי ist dann vom gerichtlichen Antworten und Beweisen gemeint; Gott soll gegen ihn Beweise führen, wie vor Gericht eine Parthei gegen die andere. אִישׁ רִיבִי, mein Widersacher vor Gericht, ist hier Gott, und das סֵפֶר, das er schreiben soll, wäre seine Klageschrift im Gegensatz zu jener des Job. Die gerichtliche Verhandlung wird hier nach ägyptischer Sitte (Diod. Sic. I. 75.) als eine schriftliche vorgestellt, während sie bei den Hebräern und auch andern orientalischen Völkern mündlich vor sich ging (Jahn, Archäol. II. 2. S. 312 ff.).

36. Job ist im Bewußtsein seiner Unschuld überzeugt, daß ihm jene göttliche Gegenschrift nicht zur Unehre, sondern nur zur Rechtfertigung gereichen könnte, so daß er sie überall öffentlich als seinen schönsten Schmuck zeigen dürfte. אִם־לֹא ist Schwurpartikel, mithin nachdrückliche Versicherung: wahrlich. Das Suff. in אֶשָּׂאֶנּוּ bezieht sich auf die Klagschrift (סֵפֶר), die Gott gegen ihn schreiben soll, und ebenso das Suff. beim folgenden Verbum. Das öffentliche Tragen ist ein zur Schau Tragen, ähnlich wie Krieger die gemachte Beute öffentlich herumtrugen, als rühmliche Zeichen ihrer Tapferkeit. עֲטָרָה ist nicht bloß ein Kopfschmuck überhaupt, sondern vorzugsweise die Krone als königliches Insigne, wie 19, 9. Daß er gleich solcher jene Klagschrift tragen wollte, deutet an, daß sie ihm zur höchsten Ehre gereichen und ein gleichsam königliches Ansehen verschaffen würde.

37. Im Bewußtsein seiner Schuldlosigkeit ist Job auch entschlossen, dem höchsten Richter wie ein Fürst, d. h. ohne Furcht und Zagen entgegen zu gehen, und auch über das Geringste ihm ohne Aengstlichkeit Rechenschaft zu geben. „Die Zahl der Schritte anzeigen" heißt hier alle auch die geringfügigsten Handlungen ohne Rückhalt eingestehen. Er will sagen, er hätte nicht Ursache, auch nur einen einzigen Schritt, den er in seinem Leben gethan, zu verheimlichen.

38. Die noch folgenden drei Verse, womit Job auf einmal wieder in die Vers 34 geschlossene Rede zurückzufallen scheint, sind vielen ältern und neuern Exegeten an diesem Orte unpassend vorgekommen; sie glaubten daher, die Verse seien durch irgend einen Zufall oder ein Versehen versetzt worden

20.

39. Wenn seine Frucht ich unbezahlt verzehrte,
Und seine Eigenthümer bis zum Tode quälte;

40. Dann sollen Dornen mir statt Waizen sprossen,
Und Unkraut statt der Gerste. —

Zu Ende sind die Reden Job's.

und haben ursprünglich gestanden zwischen Vers 8 und 9 (Bolduc.), oder zwischen Vers 25 und 26 (Eichh.), oder zwischen Vers 33 und 34 (Meibom.), oder zwischen Vers 34 und 35 (Cajet., Stuhlm.). Aber schon diese Verschiedenheit der Ansichten zeigt, daß man einen durchaus und augenfällig passenden Platz für die drei Verse im Laufe des Kapitels nicht finden kann, und in allen Handschriften und alten Uebersetzungen bilden sie den Schluß des Kapitels, und haben zuverlässig hier auch ihre ursprüngliche und wahre Stellung. Gleichwie nämlich Job durch die weitläufige Nachweisung seiner Unschuld zu dem Wunsche gekommen war, dieselbe dem Höchsten beweisen zu können, so kommt er durch den Gedanken, daß selbst eine Klageschrift Gottes gegen ihn nur ehrenvoll für ihn werden könnte, wieder auf's Neue zu der Versicherung, daß keine That auf ihm laste, die ihn in dieser Hinsicht nur irgend etwas Schlimmes befürchten lasse. So ist zwar die logische Ordnung etwas gestört, aber auf eine dem Affect des Redenden ganz angemessene Weise. Das Schreien des Feldes und das Weinen seiner Furchen drückt entweder aus, daß dasselbe seinem rechtmäßigen Besitzer gewaltsam entrissen und dieser seinem Elende überlassen worden sei, oder daß die Bearbeiter desselben grobe Mißhandlungen zu leiden hatten, und den verdienten Lohn nicht erhielten. Ohne Zweifel ist letzteres gemeint, weil von ersterem der nächste Vers redet.

39. Fortsetzung. כֹּחַ ist hier die Frucht, der Ertrag der Erde, und das Suff. geht auf אַדְמָתִי. Ohne Geld heißt hier s. v. a. ohne daß ich den Acker durch rechtmäßigen Kauf an mich gebracht hätte; die Folge davon ist dann, was der zweite Halbvers sagt, daß nämlich der rechtmäßige Besitzer seines Unterhaltes beraubt und dem größten Elend preisgegeben wurde. נָפַח heißt nicht „ausblasen" (Hirzel), sondern: anblasen, anfachen (z. B. den Lebensodem, Genes. 2, 7., oder ein Feuer, Jes. 54, 16. Ezech. 22, 20. Job 20, 26.), und mit נֶפֶשׁ verbunden: die Seele aushauchen (Jer. 15, 9.), also im Hiph.: Jemanden die Seele aushauchen lassen, seinen Tod verursachen; und dieß ist dann hier s. v. a. in eine Lage bringen, wo eine längere Fristung des Lebens nicht mehr möglich ist.

40. Den Nachsatz zu den vorigen Bedingungen bildet wieder eine entsprechende Verwünschung. In jenem Falle, sagt er, müßte allerdings der Fluch auf meinem Felde lasten, und statt nährender Frucht Dörner und Unkraut wachsen; allgemein: dann müßten meine Unternehmungen mißlingen und ich im schwersten Unglück nicht sagen können, es sei unverdient.

Die Schlußbemerkung wird schon von älteren Exegeten für verdächtig gehalten (cf. Pineda, Sanct.), von einigen neuern geradezu verworfen (Ew.,

Reden Elihu's.

Kapp. XXXII—XXXVII.

Durch die bisherigen Reden Job's und seiner Freunde ist zwar jedem Tadel gegen Gott vorgebeugt, zu dem man sich durch unverdientes Unglück etwa verleiten lassen könnte, und auch die Aussicht auf eine einstige Ausgleichung des obwaltenden Mißverhältnisses eröffnet; allein die Ursache des Leidens selbst ist damit noch nicht erkannt, und die Hauptfrage, um die es sich bei Job handelt, nicht gelöst, daher das Verlangen nach solcher Lösung, sowie nach Befreiung aus dem Leiden bei Job noch so lebhaft wie im Anfang der Unterredungen. Ein bisheriger jüngerer Zuhörer macht daher noch den Versuch, diese Lösung zu geben.

Elihu nämlich sucht in vier aufeinanderfolgenden Reden sowohl dem Job als seinen Freunden Unrichtigkeiten nachzuweisen, und die Hauptfrage nach den Ursachen und Zwecken des menschlichen Leidens wenigstens besser als sie zu beantworten. In der ersten Rede (32 u. 33) führt er den Beweis, daß sich der Mensch nie für schuldlos vor Gott halten dürfe; in der zweiten (34) zeigt er, daß Gott gerecht sei, und darum überall Gerechtigkeit handhaben wolle, und dieses auch vollkommen könne vermöge seiner Allwissenheit und Allmacht; in der dritten (35) widerlegt er die verwerfliche Meinung, daß Gottesfurcht dem Menschen eben so wenig Nutzen bringe, als das Gegentheil; in der vierten endlich (36 u. 37) setzt er noch

Hirzel), oder auch um ihrer willen alles Nachfolgende für spätere unächte Zuthat erklärt (vgl. Umbr.), weil Job später doch wieder rede. Allein der Verfasser will durch diese Bemerkung nur anzeigen, daß die eigentlichen Streitreden Job's zu Ende seien, und die wenigen Worte, die Job nachher noch redet, um seine Unterwerfung unter Gottes Anordnung zu betheuern, konnten dieser Bemerkung nicht entgegenstehen. Die behauptete Unächtheit derselben aber hängt mit der vorgeblichen Unächtheit der Reden Elihu's zusammen. Die lateinische Vulgata, d. h. die Uebersetzung des hl. Hieronymus hat zwar die Worte ursprünglich nicht gehabt; daß sie aber auch in der alexandrinischen Uebersetzung ursprünglich gefehlt haben, wie Hirzel behauptet, ist unrichtig; denn schon von Olympiodor werden sie erläutert (Nicet. cat. Lond. 1637. p. 482), und finden sich in den ältesten Töchterversionen der LXX, z. B. in der vorhieronym. Vulgata (Sabatier. Biblior. sacr. lat. vers. ant. I. 887) und der armenischen Uebersetzung. Für ihre Aechtheit sprechen sofort auch noch die chaldäische, syrische und arabische Uebersetzung und alle Handschriften.

eigens die Gründe auseinander, warum Gott auch über den Gerechten zuweilen Unglück und Elend kommen lasse, und schließt mit einer lobpreisenden Beschreibung der göttlichen Majestät.

Die erste Rede wird mit einer langen wortreichen Einleitung begonnen, worin Elihu seine Einmischung in den Streit der Alten entschuldigt, aber zugleich seine Befugniß dazu nachweist (32, 1. bis 33, 7.). Dann geht er von Job's Behauptung aus, daß er schuldlos sei, und sucht sie dadurch zu widerlegen, daß kein Mensch dieses von sich sagen und sodann Gott über sein Verfahren Vorwürfe machen dürfe; Gott habe keinem Menschen über seine Handlungen Rechenschaft zu geben, der Mensch aber habe dieselben als Mittel zu seiner Beglückung anzusehen.

XXXII. 1. Und es hörten auf jene drei Männer, zu antworten dem Job, denn er war gerecht in seinen Augen.

2. Da entbrannte der Zorn Elihu's, des Sohnes Barachel's, des Busiten, aus dem Geschlechte Ram; gegen Job entbrannte sein Zorn, weil er sich für gerecht erklärte vor Gott.

1. Die Verse 1—5 sind eine historische Zwischenbemerkung des Verfassers, die mit dem Prolog und Epilog auf gleicher Linie steht und die Veranlassung zu Elihu's Reden angiebt. Dieselbe besteht darin, daß Elihu beim nunmehrigen Schweigen der Freunde in Unwillen gerieth, einerseits über Job, weil er sich für schuldlos erklärte, andererseits über seine Freunde, weil sie ihm sein Unrecht nicht beweisen konnten, und ihn doch nicht davon freisprachen. Die Freunde schwiegen aber nicht deßwegen, weil ihnen Job Recht zu haben schien (LXX: — ἦν γὰρ Ἰὼβ δίκαιος ἐναντίον αὐτῶν), sondern weil sie die Festigkeit seiner Ueberzeugung sahen und die Hoffnung aufgaben, ihn von derselben abzubringen.

2. Elihu's Abstammung wird genauer angegeben, als die der übrigen Freunde Job's. Manche hielten ihn deßhalb für den Verfasser des Buches, der nach orientalischer Schriftstellersitte seinen Namen unvermerkt in seine Schrift verflochten habe (Lightfoot, Opp. I. 24., Rosenm.). Dieß ist jedoch schon an sich nur eine höchst unsichere Vermuthung und ohne Analogie in den biblischen Schriften (Hirzel). Barachel ist weiter nicht bekannt. בּוּז ist sonst Name eines edomitischen Volksstammes (Jer. 25, 23.), der von בּוּז, dem zweiten Sohne Nahor's (Genes. 22, 21.) abstammte, und daher mit den Bewohnern von Uz stammverwandt war, da עוּץ Nahor's erster Sohn war. An ein anderes בּוּז, etwa eine Stadt im Lande Uz, zu denken (Raumer, Palästina S. 273), hat man keinen Grund. רָם ist nach Einigen Name

3. Und gegen seine drei Freunde entbrannte sein Zorn, weil sie keine Antwort mehr fanden, und doch den Job für schuldig erklärten.

4. Aber Elihu hatte abgewartet den Job mit den Reden, weil jene älter waren, als er, an Tagen.

5. Da sah Elihu, daß keine Antwort mehr war im Munde der drei Männer, und es entbrannte sein Zorn.

6. Und es erwiederte Elihu, der Sohn Barachel's, der Busite, und sprach:

Noch jung bin ich an Tagen, ihr jedoch seid Greise,
Drum hatt' ich Scheu' und Furcht, euch kund zu thun mein Wissen.

des Chaldäerlandes s. v. a. אֲרָם (cf. Calmet.), was jedoch schon wegen מִשְׁפַּחַת nicht sein kann, nach Andern ist es einerlei mit רָם Ruth 4, 19. und ἀράμ Matth. 1, 3 f. (cf. Poli synops.); allein hier ist es offenbar nur Bezeichnung des weiter nicht mehr bekannten Familienstammes, dem Elihu angehört. מִן vor אֱלֹהִים ist nicht comparativ, sondern steht wie 4, 19. in der Bedeutung: vor.

3. Der Grund des Zürnens über Job's Freunde war, daß sie ihm nichts mehr zu erwiedern vermochten, und ihn doch für schuldig erklärten. מַעֲנֶה (Antwort) ist hier eine widerlegende Antwort, eine Widerlegung. Das לֹא ist aber nicht zum zweiten Halbvers herüber zu denken, dieser ist vielmehr im Verhältniß zum ersten adversativ. רָשַׁע im Hiph. ist: für schuldig halten oder erklären. אֶת־אִיּוֹב ist wieder (vgl. 7, 20.) eines der 18 sog. תִּקּוּן סוֹפְרִים; statt אֶת־אִיּוֹם soll früher אֶת־הָאֱלֹהִים im Texte gestanden haben (cf. Norzi), welches sicher nur ein Versehen war, und auch von keiner alten Uebersetzung ausgedrückt wird, so daß das תִּקּוּן wirklich als Verbesserung erscheint.

4. 5. Elihu wartete den Job ab mit den Reden, nämlich mit denen, die er gegen ihn vorzubringen schon lang entschlossen war; er wollte ihn nur nicht unterbrechen. Das Warten galt aber zugleich auch in Bezug auf die Freunde, denn der zweite Halbvers spricht das höhere Alter, das er als Grund des Schweigens angiebt, von Allen auf gleiche Weise aus. Elihu wartete also so lange, bis er sah, daß weder Job noch die Freunde weiter reden konnten oder wollten, und erst dann fing er an.

6. Zuerst nennt er als Ursache seines bisherigen Schweigens seine Jugend und in Folge davon Scheue vor dem Alter, und ein gewisses Mißtrauen in seine eigene Einsicht. זָחַל bedeutet sonst: kriechen; hier hat es nach chaldäischem Sprachgebrauch die Bedeutung: scheuen, fürchten. חִוָּה ist wie 15, 17. ebenfalls ein chaldaisirender Ausdruck, s. v. a. das hebr. הִגִּיד (kund thun). דֵּעִי, mein Wissen, ist hier meine richtige Einsicht in die bisher besprochene Sache, und דֵּעַ s. v. a. sonst דַּעַת.

7. Betagte, dacht' ich, mögen reden,
Und Hochbejahrte Weisheit lehren.

8. Jedoch der Geist ist es in Menschen,
Und des Allmächt'gen Hauch, der ihnen Einsicht giebt.

9. Nicht immer sind Bejahrte weise,
Und sehen Alte ein das Rechte.

10. Deßwegen sag' ich: hör' auf mich!
Mein Wissen will auch ich verkünden.

7. Damit giebt Elihu zu verstehen, daß er sich während der bisherigen Besprechung öfters zum Reden gedrungen gefühlt und sich nur zurückgehalten habe, um die dem Alter schuldige Ehrerbietung nicht zu verletzen. „Tage" und „Menge der Jahre" sind metonymische Ausdrücke für Betagte, und Bejahrte also Greise. „Sprechen" hat hier den Nebenbegriff des Richtigen und Angemessenen wegen des parallelen „Weisheit kund thun." רֹב ist wie מִסְפָּר (15, 20.) als Plur. construirt.

8. 9. Die angehörte Unterredung hat aber den Elihu auf die Ueberzeugung gebracht, daß es doch nicht auf Jahre, sondern auf den Geist ankomme, den man von Gott erhalten habe. רוּחַ steht im intellectuellen Sinne als das Vermögen höherer Einsicht, und synonym damit ist: Hauch des Allmächtigen. הִיא ist Prädicat, und er will sagen: der Geist ist es, von dem die richtige Einsicht in jedes Ding abhängt, auf ihn vielmehr kommt es an, als auf viele Jahre. In der That kommt alle Weisheit von Gott, dem Herrn, und ist bei ihm ewiglich (Sir. 1, 1.), und auch der Psalmist sagt, er sei weiser geworden als Greise, weil er Gottes Gebote beobachtet. Elihu hat also Recht, daß er die Weisheit nicht nach den Jahren schätzt. Saepe a Deo juvenes magno pretio aestimantur, senes vero pro nihilo habentur, quia hi morum levitate repuerascunt; illi virtutum maturitate consenescunt (Corder.). Vers 9 hebt dann nur den schon vorher genannten Gegensatz von jung und alt wieder hervor. רַבִּים (Große) ist in Bezug auf Jahre gemeint, also Alte (LXX: πολυχρόνιοι), und somit was nachher זְקֵנִים. Die Negation ist zum zweiten Halbvers herübergedacht. Das Einsichthaben aber ist nicht überhaupt den Greisen abgesprochen, sondern nur geläugnet, daß sie als Greise eo ipso auch Weise seien. מִשְׁפָּט ist hier das Rechte überhaupt, namentlich die richtige Entscheidung in irgend einer Sache.

10. Weil das Gesagte sich so verhält, so verlangt Elihu, daß man auch ihm Gehör schenke. Etwas auffallend ist zwar שִׁמְעָה, allein die Aenderung in den Plural (Houbig.) ist doch unnöthig; denn weil die Rede hauptsächlich dem Job gilt, so redet er zunächst auch nur diesen an, obwohl er auch von den Andern angehört sein will, und nachher auch sie ausdrücklich (לְדִבְרֵיכֶם) mit anredet. Daß die alten Uebersetzungen (LXX, Syr., Vulg.) den Plural ausdrücken, ist noch kein Beweis, daß sie wirklich שִׁמְעוּ gelesen haben. Ueber

11. Ich harrte ja auf eure Reden,
Und horcht' auf eure Weisheitssprüche,
Bis ihr ergründetet die Worte;
12. Ich achtet' aufmerksam auf euch,
Und siehe, keiner überführte Job,
Und keiner widerlegte seine Reden.
13. Sagt ja nicht: Weisheit haben wir gefunden,
Gott selbst treibt ihn von seiner Stelle, nicht ein Mensch.

חַוֵּה und דֵּעַ vergleiche V. 6. אַף אָנִי ist verstärkender Zusatz und Ausdruck des Vertrauens auf die Richtigkeit dessen, was er sagen will.

11. Bisher hat Elihu im Allgemeinen gesagt, was ihn zu reden veranlaßt habe; jetzt sagt er es noch jeder einzelnen Parthei insbesondere, zuerst den Freunden Job's V. 11—14. Von diesen hat er eine gründliche Widerlegung Job's zu hören gehofft, hat sie aber nicht gehört und muß ihn daher selbst widerlegen. אָזִין ist nur contrahirt aus אַאֲזִין (vgl. Ewald, Lehrgeb. § 192 d.). תְּבוּנוֹת (Einsichten) sind hier einsichtsvolle, weise Reden. Was darunter gemeint sei, zeigt das folgende Versglied. מִלִּין sind Job's Reden, und das Durchforschen und Prüfen derselben wäre ein solches gewesen, das ihre Widerlegung zur Folge gehabt hätte. Auf ein solches hat er gewartet, und in solchem hätten eben jene weisen Reden bestanden, die er zu hören hoffte.

12. Jene Erwartung ist aber getäuscht worden; Job ist unwiderlegt geblieben. מוֹכִיחַ mit לְ ist hier im schlimmen Sinne gebraucht: Einem beweisen, daß er unrecht habe, also: ihn widerlegen. Im nämlichen Sinne ist das Erwiedern gemeint. Zu עוֹנֶה ist aber אֵין herüber zu denken.

13. Dieser Vers wird von den Neuern meistens dahin verstanden, daß die Freunde nicht sagen sollen, sie haben bei Job so viel Weisheit gefunden, daß nicht ein Mensch, sondern nur Gott ihn widerlegen könne. Allein eine solche Mahnung Elihu's wäre sehr überflüssig gewesen, weil ja die Freunde nur deßwegen nicht weiter redeten, weil Job eben bei seiner Behauptung beharrte und ihre Gegengründe nicht gelten ließ (32, 1.), was in ihren Augen aber nicht Weisheit, sondern eher das Gegentheil war. Es verdient daher offenbar die ältere Auslegung (cf. Pineda, Sanct., Tirin.), welche unter חָכְמָה die Weisheit der Freunde selbst versteht, den Vorzug. Der Sinn ist dann, sie sollen nicht sagen, daß sie wirklich Weisheit gegen Job vorgebracht und ihn widerlegt haben, wenn er es gleich nicht zugebe, und der Beweis dafür darin liege, daß ja Gott selbst ihn widerlege, indem er ihn mit schweren Leiden züchtige und damit seine schwere Schuld bezeuge. Auf solche Weise charakterisirt dann Elihu eben so kurz als trefflich die Beweisart, die er sogleich als eine verkehrte bezeichnet. Das Vertreiben von seiner Stelle ist tropisch s. v. a. widerlegen. Die Widerlegung ist verglichen mit einem feindlichen Angriffe, den der Angegriffene nicht auszuhalten vermag, und darum die Flucht ergreifen muß. Das וְלֹא אִישׁ ist bei dieser Auffassung nicht etwa

14. Nicht gegen mich hat Worte er gerichtet,
Und nicht mit euern Reden werd' ich ihm erwiedern.

15. Sie sind verwirrt und geben nicht mehr Antwort,
Es sind entrückt von ihnen ganz die Worte.

16. Ich wartete, — weil sie nun nicht mehr reden,
Dasteh'n und keine Antwort geben;

schleppend, wie Umbreit meint, sondern durchaus passend und deutet an, daß, wenn ein Mensch ihn so gestraft hätte, seine Schuld noch zweifelhaft sein könnte, weil ein Irrthum möglich wäre; da aber die Strafe von dem allwissenden und gerechten Gott selbst und nicht von einem Menschen komme, so sei Job's Schuld bewiesen.

14. Den ersten Halbvers verstehen die Neuern (vgl. Stickel) meistens so, daß Elihu sagen wolle, er könne weit unbefangener und leidenschaftsloser mit Job reden, als seine Freunde, weil er nicht, wie sie, von ihm gereizt und gekränkt worden sei. Allein schon der Ausdruck עָרַךְ מִלִּין spricht nicht dafür, denn in Parallele mit הֵשִׁיב kann er, wie עָרַךְ מִשְׁפָּט in derselben Verbindung (23, 4.) wohl nur die Bedeutung haben: Beweisgründe vorbringen, widerlegen. Ueberdieß läßt der zweite Halbvers erwarten, daß Elihu, an das Vorausgehende anknüpfend, zu verstehen gebe, daß er neue Widerlegungsgründe gegen Job vorbringen wolle. Dieß ist der Fall, wenn die fraglichen Worte den Sinn haben: er hat gegen mich keine Beweisgründe vorgebracht (Pineda, Sanct., Stickel), d. h. gegen das, was ich sagen werde, enthält das von ihm Vorgebrachte keine Widerlegung, womit zugleich gesagt ist, daß Elihu neue Gründe geltend machen werde. Eben dieses sagt dann auch der zweite Halbvers als Parallelglied, nur klarer und bestimmter. „Ich werde nicht mit euern Worten ihm erwiedern" will sagen: ich werde andere und bessere Gründe als ihr gegen ihn vorbringen.

15. Jetzt sagt er noch dem Job selbst, warum er gegen ihn sprechen müsse. Der erste Grund ist, weil die Freunde schweigen, obgleich dem Job das Nöthige noch nicht erwiedert ist. Subject bei חַתּוּ sind Job's Freunde; sie sind verwirrt, d. h. wissen nichts mehr vorzubringen, ihr Schweigen ist somit nicht ein freiwilliges; dieß sagt noch stärker der zweite Halbvers: es sind entrückt rc., sie finden keine Worte mehr; Subject bei הֶעְתִּיקוּ ist allgemein אֲנָשִׁים, so daß es dem Sinne nach die Stelle des Passivums vertritt. Dieses unfreiwillige Schweigen ist aber wieder nicht als Folge einer dem Job zugestandenen überlegenen Weisheit, sondern vielmehr als Folge des von ihm bewiesenen hartnäckigen Beharrens bei seiner anfänglichen Behauptung zu denken. Dieses bringt die Freunde in Verlegenheit und macht, daß sie nichts mehr vorzubringen wissen, wodurch sie ihn eines Bessern zu belehren hoffen könnten.

16. 17. Um dem etwaigen Vorwurf der Arroganz vorzubeugen, wiederholt er die Versicherung, daß er nicht vorschnell in den Streit sich eingemischt und noch weniger die Redenden unterbrochen habe, sondern erst nach

17. Will meinen Theil auch ich erwiedern,
Mein Wissen nun auch ich verkünden.

18. Denn voll bin ich von Worten,
Es drängt der Geist in meinem Innern mich.

19. Denn sieh', mein Inn'res ist wie dicht verschloss'ner Wein,
Wie neue Schläuche, welche bersten wollen.

20. Nun will ich reden, daß mir's leichter werde,
Will öffnen meine Lippen und erwiedern.

21. Nicht müsse gegen Jemand ich partheiisch sein,
Nicht irgend einem Menschen schmeicheln.

längerem allgemeinem Stillschweigen seine richtige Einsicht vorbringen wolle. הוֹחַלְתִּי ist nur für sich dastehende wiederholte Versicherung, daß er nicht vorschnell sei, und כִּי ist Causalpartikel und führt den Grund ein für das, was der folgende Vers sagt: weil die Freunde schweigen, nachdem er umsonst auf ihre Erwiederung gewartet, will er solche geben. חֶלְקִי (meinen Theil) wird als Aeußerung theils der Bescheidenheit, theils der Anmaßung angesehen; ersteres verdient den Vorzug, weil ja Elihu hier eben den Vorwurf der Unbescheidenheit ablehnen will. חִוָּה דֵעַ wie V. 10.

18. Ein weiterer Grund, warum Elihu gegen Job reden muß, besteht darin, daß er eine Menge wichtiger Wahrheiten gegen ihn vorzubringen hat und sein Inneres ihn unwiderstehlich treibt, sie auszusprechen. מָלֵתִי steht für מָלֵאתִי (vgl. 1, 21.). בֶּטֶן ist hier das Innere überhaupt, aber mit dem Nebenbegriff starker Aufgeregtheit, sofern בֶּטֶן auch als Sitz der Leidenschaft galt (15, 2.), so daß der Drang, zu reden, als ein sehr heftiger bezeichnet wird. רוּחַ steht wie V. 8. Auch diese Worte sind nur als Ausdruck des gutgemeinten Eifers anzusehen.

19. Jener Drang, zu reden, ist so heftig, daß ihm Elihu so wenig widerstehen kann, als ein mit neuem Wein gefüllter, wohlverschlossener Schlauch der gährenden Kraft desselben. Schweigen ist ihm unmöglich. יַיִן ist vom gährenden Wein gemeint, und Wein, der nicht geöffnet wird, ist der in seinem Schlauche wohl verschlossene; der Ausdruck: „neue Schläuche" aber ist hier s. v. a. mit neuem Wein gefüllte (Schult.). יִבָּקֵעַ bezeichnet nicht das wirkliche Zerbersten, sondern nur die Gefahr dazu. Der Sing. ist statt des Plur. gebraucht nach Gesen. Gramm. § 143. 4.

20. Deutlich. Er will, da er nicht mehr schweigen kann, sich durch Reden Erleichterung verschaffen.

21. Um sich geneigtes Gehör zu bereiten, versichert er noch, daß er von aller Partheilichkeit und Schmeichelei frei bleiben wolle; und damit auch dieses nicht als Anmaßung erscheine, spricht er es in der Form des Wunsches aus, daß es ihm gelingen möge. נָשָׂא פָנִים ist wie 13, 8. 20. Bezeichnung der Partheilichkeit; und כִּנָּה heißt eigentlich: eine Person oder Sache nicht mit

22. Denn ich verstehe nicht zu schmeicheln,
Bald würde mich hinweg mein Schöpfer nehmen.

XXXIII. 1. So höre doch, o Job, auf meine Reden,
Und alle meine Worte nimm zu Ohren.

2. Sieh' doch! ich öffne meinen Mund,
Schon redet meine Zung' in meinem Gaumen.

3. Aufrichtig werden meine Worte sein,
Und Einsicht meine Lippen rein aussprechen.

4. Denn Gottes Geist hat mich geschaffen,
Und des Allmächt'gen Hauch belebet mich.

ihrem wahren, sondern mit einem ehrenvolleren Namen nennen, als sie wirklich hat, daher auch überhaupt: schmeicheln.

22. Elihu vermöchte es nicht einmal, zu schmeicheln, wenn er auch wollte. Den Grund nennt der zweite Halbvers. Der Sinn ist entweder: bald wird mich wegnehmen mein Schöpfer (Sanct., Menoch.), d. h. ich hätte ja doch keinen wahren Vortheil davon, weil der Tod nach Kurzem dem irdischen Leben und jedem etwaigen Gewinn für dasselbe ein Ende macht; oder: bald würde mich wegnehmen mein Schöpfer (Pineda, Schult.), d. h. er würde mich mit frühem Tod bestrafen für die Falschheit, die in der Schmeichelei läge. Letzteres als eine stärkere Begründung ist ohne Zweifel das Richtigere.

1. Dem Gesagten gemäß hat Job keine Ursache, bei Elihu Partheilichkeit und Leidenschaft zu fürchten, wie bei den übrigen Freunden, und soll ihn daher bereitwillig anhören. „Alle meine Worte" will sagen, daß Elihu keine gleichgültige und überflüssige Worte reden werde, die der Beachtung nicht werth wären.

2. Dieser Vers sagt allerdings in zwei parallelen Sätzen nichts weiter, als daß Elihu bereits im Begriffe stehe, den Job zu widerlegen; ganz überflüssig ist er aber deßwegen doch nicht, sondern hat den Zweck, die Zuversicht, womit Elihu neue Wahrheiten vorbringen zu können glaubt, auszudrücken, und eben dadurch Job's Aufmerksamkeit zu steigern. בְחִכִּי (in meinem Gaumen) ist hier nur ein anderer Ausdruck für בְּפִי (in meinem Munde).

3. Er will reden ehrlich und aufrichtig, wie er denkt; solche Aufrichtigkeit ist gemeint unter יֹשֶׁר לִבִּי (Geradheit meines Herzens). בָּרוּר gehört als Adverbium zu מִלֵּלוּ, wobei שְׂפָתַי Subject ist: Einsicht werden meine Lippen rein aussprechen, d. h. ich will mich durch keine Partheilichkeit oder sonstige Nebenrücksicht verleiten lassen, irgend etwas gegen meine Ueberzeugung zu sagen.

4. Dieser Vers begründet noch den vorigen. Elihu kann vermöge seiner Geistesrichtung und seines ganzen Wesens dem Job nur die aufrichtigste Wahrheit sagen. Das תְּחַיֵּנִי bedeutet hier nicht bloß „in's Leben rufen", so daß es mit עָשָׂה einerlei wäre, sondern das fortwährende Beleben, mit Leben und

5. Wenn du's vermagst, so widerlege mich,
So rüste dich vor mir und halte Stand.

6. Sieh! ich gehöre Gott an so wie du,
Vom Lehme bin auch ich geschaffen worden.

7. Sieh! Furcht vor mir wird dich nicht schrecken,
Und meine Hand auf dir nicht lästig werden.

Thatkraft erfüllen. Deßwegen ist auch נִשְׁמַת שַׁדַּי nicht, wie im ersten Halbvers רוּחַ אֵל, bloß die göttliche Schöpferkraft, sondern wie 32, 8. das Einsicht und Weisheit verleihende höhere Princip. Weil er sich von diesem beherrschen läßt, kann er nur wahr und aufrichtig reden.

5. Die Aufforderung, den Elihu zu widerlegen, was dieser selbst für unmöglich hält, will dem Job zugleich andeuten, daß er, wenn er das nicht könne, um so weniger an eine Widerlegung Gottes denken sollte. הֵשִׁיב (erwiedern) hat wieder den Nebenbegriff des Widerlegens. Bei עֶרְכָה ist etwa דְּבָרֶיךָ zu ergänzen. הִתְיַצֵּב bezeichnet im Kriege das Festhalten des eingenommenen Platzes, also das Standhalten und siegreiche Bestehen des feindlichen Angriffes; diese Bedeutung hat es auch hier nur in tropischem Sinne, sofern Elihu seine Rede gegen Job mit einem feindlichen Angriff vergleicht.

6. Elihu will sagen, er sei ein Gegner, wie ihn Job schon lang gewünscht habe, er stehe ihm auf gleicher Stufe als Mensch gegenüber, vor dem er sich nicht zu fürchten brauche, und der nicht im Voraus ihn verurtheile, sondern nach Gründen entscheide. Job hat freilich gewünscht, daß sich Gott selbst ihm auf diese Weise gegenüberstellen möchte; Elihu will aber sagen, wenn schon ein Mensch ihm zeigen könne, daß er Unrecht habe, so würde dieses von Seite Gottes noch um so mehr der Fall sein. פֶּה drückt hier das Verhältniß, die Art und Weise aus: ich gehöre nach deiner Art, d. h. eben so wie du, Gott an, bin also ein Mensch wie du. Der zweite Halbvers spielt auf die Bildung Adam's aus Lehm an (Genes. 27), was Elihu tropisch auch von sich und Job als Nachkommen Adam's aussagt, um ihr creatürliches Verhältniß zu Gott als ein ganz gleichartiges zu bezeichnen. קרץ ist nicht gerade s. v. a. עָשָׂה (Hirzel), sondern bezieht sich speciell auf die Bildung des ersten Menschen aus Lehm, und vergleicht sie mit der Bildung eines Thongefäßes durch den Töpfer.

7. Mit Rücksicht auf 13, 21. sagt Elihu dem Job noch ausdrücklich, daß er sich unter solchen Umständen vor ihm nicht zu fürchten brauche. אֶכֶף ist ein ἀπ. λεγ. und wird von den Neuern meistens in der Bedeutung: Last, Bürde genommen; allein die durchgängige wörtliche Bezugnahme unserer Stelle auf 13, 21. spricht sehr dafür, daß אֶכֶף von אָכַף = כָּפַף gebildet und somit einerlei sei mit כַּף (Kimchi ספר ש׳ר, Ralbag). Hieronymus übersetzt אַכְפִּי mit eloquentia mea; wie er dazu gekommen, erhellt aus Aben Esra's Bemerkung, daß Manche אַכְפִּי als zwei Worte lesen. Er übersetzte also אַךְ פִּי und nahm פֶּה tropisch im Sinne von Beredtsamkeit.

8. Nun sagtest du in meine Ohren,
Und ich vernahm den Laut der Reden:
9. Rein bin ich ohne Missethat,
Schuldlos ich und ohne Frevel;
10. Und sieh! er findet Feindschaft gegen mich,
Er achtet mich für seinen Gegner,
11. Legt meine Füße in den Block,
Und merkt auf alle meine Pfade.
12. Sieh'! darin hast du Unrecht, sag' ich dir,
Denn Gott ist größer als ein Mensch.

8. Jetzt erst beginnt die Rede Elihu's selbst und die Widerlegung Job's. Und damit nicht der Verdacht entstehe, als schiebe Elihu dem Job falsche Meinungen unter, führt er sogleich Job's eigene Behauptungen an, im Wesentlichen richtig, nur in den einzelnen Ausdrücken etwas frei, versichert aber vor Allem, daß er Alles mit eigenen Ohren gehört habe und von Täuschung nicht die Rede sein könne. „In meine Ohren" will nicht sagen, daß Job seine Reden gerade an ihn gerichtet habe, sondern nur, daß auch er sie gehört habe. אַךְ ist hier bekräftigend: wahrlich.

9. Dieses hatte Job zwar nicht wörtlich, aber dem Sinne nach wiederholt gesagt (9, 21. 10, 7. 16, 17. 23, 11. 27, 5 f.). חַף (von حَفَّ abreiben, reinigen) ist synonym mit זַךְ: rein, schuldlos. Die Schreibweise des ח als litera minuscula ist nicht constant (cf. Norzi).

10. Auch dieses, daß Gott sich gegen ihn als Feind betrage, hat Job wiederholt behauptet: 13, 24. 26. 19, 11. 30, 21.; der zweite Halbvers ist sogar bloße Wiederholung von 13, 24. תְּנוּאוֹת bedeutet nach dem Arabischen (نَاءَ surrexit contra alium. III. ad versatus fuit opposuit se alicui) Feindseligkeiten, und dieses paßt hier auch am besten zu dem parallelen אוֹיֵב. Er findet solche gegen mich, d. h. er findet Anlaß dazu.

11. Elihu wiederholt hier nur den ersten Halbvers von 13, 27., den er als eine frevelhafte Klage über ungerechte Bestrafung verstanden hat. Uebrigens führt er nur einen einzigen starken Zug aus der Schilderung an, womit Job sein Unglück beschrieben hat, der dann die Stelle jener ganzen Schilderung vertreten muß.

12. Die Behauptung Job's wiederholt jetzt Elihu durch die Bemerkung, daß sie nur dann wahr sein könnte, wenn Gott, den Menschen gleich, verschiedenen Leidenschaften und möglichen Täuschungen unterworfen wäre, daß aber dieses nicht der Fall und seine Handlungsweise eine ganz andere und weit erhabenere sei als die menschliche. Damit wird zunächst dem Vorwurf der Ungerechtigkeit begegnet, der in den angeführten Worten Job's enthalten sein könnte, den übrigens Job selbst nicht wirklich aussprechen wollte. הֵן

13. Warum doch streitest du mit ihm,
Daß er nicht jedes Wort an ihn erwiedert?
14. Denn auf die eine Weise redet Gott,
Und auf die and're, wenn man nicht drauf achtet;
15. Im Traum und Nachtgesicht, wo Schlaf die Menschen überfällt,
Und Schlummer sie auf ihrem Lager.
16. Dann öffnet er das Ohr der Menschen,
Und siegelt es mit ihren Warnungen,

bezieht sich auf die angeführte Behauptung Job's, und צָדַקְתָּ ist bloß von der Richtigkeit derselben, nicht von der Sittlichkeit Job's gemeint. כִּי ist entweder Erklärungspartikel, abhängig von אֶעֶנְךָּ: ich antworte dir, daß ꝛc., oder es ist Causalpartikel, und אֶעֶנְךָּ parenthetisch zu denken: du hast nicht recht, antworte ich dir, denn ꝛc.; jedenfalls enthält der zweite Halbvers den Beweis für den ersten. יִרְבֶּה ist nicht bloß von der göttlichen Allmacht, sondern von seiner Erhabenheit über die Menschen und das menschliche Handeln überhaupt gemeint.

13. Nachdem der Vorwurf der Ungerechtigkeit abgewiesen ist, geht Elihu sogleich auf die weitere Klage Job's über, daß Gott mit dem Menschen willkürlich verfahre und die Gründe seines Verfahrens ihm vorenthalte, so daß er nicht wisse, was er zu thun habe. Gegen dieses bemerkt Elihu, daß es nicht ganz richtig sei, daß vielmehr Gott den Menschen gar häufig bald so, bald anders wissen lasse, was er zu thun habe. רִיבוֹתָ ist entweder Hiph. für הֲרִיבוֹתָ wie בִינֹתִי Dan. 9, 2. für הֲבִינֹתִי, oder es ist nach einigen Handschriften רִיבוֹת zu lesen: warum Zänkereien mit Gott? der Sinn bleibt im Ganzen derselbe. כִּי ist Erklärungspartikel, den Gegenstand des Streites oder der Klage anführend: daß er nicht erwiedert ꝛc. Das Suff. in דְּבָרָיו bezieht sich nicht auf אֱנוֹשׁ (Hirzel), sondern auf Gott, und ist objectivisch gebraucht: seine Worte s. v. a. Worte an ihn (gerichtet).

14. Gott spricht allerdings auch zu den Menschen, und zwar auf mehrfache Weise, wenn sie anfänglich nicht darauf achten, und läßt sie so seinen Willen wissen. בְּאַחַת und בִשְׁתַּיִם bedeutet hier nicht „einmal und zweimal“ (Rosenm., Umbr.), in diesem Falle würde ב fehlen (vgl. Hirzel), sondern bezieht sich auf die Art und Weise des Redens: auf eine, auf zwei Arten redet er, d. h. auf mehrerlei Art. Subject bei יְשׁוּרֶנָּה ist allgemein der Mensch, und das Suff. bezieht sich auf das, was Gott zuerst redet; wenn dieses unbeachtet bleibt, so redet er auf eine andere Weise. Vor לֹא ist אִם ausgelassen. Wenn also Jemand nicht weiß, was Gott von ihm will, und wie er sein Schicksal anzusehen habe, so braucht er Niemanden als sich selbst Vorwürfe zu machen, weil nur seine eigene Unachtsamkeit oder absichtliche Verschlossenheit gegen die göttlichen Mahnungen Schuld daran ist.

15. 16. Elihu nennt nun drei verschiedene Arten, wie Gott zu dem Menschen rede und ihm seinen Willen anzeige, allerdings nicht in förmlicher Rede,

17. Um von der Frevelthat den Menschen abzuhalten,
Den Uebermuth dem Manne zu verbergen,

18. Zurückzuhalten von der Grube seine Seele,
Und von dem Rennen in's Geschoß sein Leben.

19. Durch Schmerzen auch wird er gewarnt auf seinem Lager,
Und Streit ist unaufhörlich ihm in den Gebeinen.

wie er es etwa wünschen möchte, aber doch vernehmlich und deutlich genug, wenn er Belehrung annehmen wolle. Die drei Arten sind: Traumgesichte, schwere Krankheiten und Aussprüche göttlicher Boten. Der Eintritt der Traumgesichte wird ähnlich wie 4, 12 ff. nur kürzer beschrieben, und unter Traumgesichten ist etwas anderes als gewöhnliche Träume gemeint, wie schon die Ausdrücke zeigen, aber sicherlich nicht wirkliche Geistererscheinungen (Umbr.), sondern ungefähr dasselbe was 4, 12 ff., nur daß hier die Gesichte in die Zeit des Traumes selbst versetzt werden. Die Warnungen durch dieselben werden bezeichnet als ein Oeffnen der Ohren, das will sagen: Diejenigen, die sonst für gute Belehrungen verschlossene Ohren hatten, unterweist er in jenen Gesichten so, daß sie die Unterweisung wirklich vernehmen und verstehen. Bei יַחְתֹּם ist אֹזֶן das Object: er besiegelt das Ohr mit Warnungen, d. h. er legt Warnungen in's Ohr, und siegelt es zu, damit dieselben nicht sogleich wieder verfliegen d. h. vergessen werden. מֹסָר ist was sonst מוּסָר (Norzi: בחולם תחת שורק וחסר), und ihre Warnungen sind die für sie bestimmten, ihrem Verhalten angemessenen, ähnlich wie „seine Worte" V. 13 die an ihn gerichteten.

17. 18. Absicht der vorerwähnten Warnungen. Sie werden dem Menschen zu Theil, damit er von sich entferne die böse That und sofort vor dem Verderben, welches sie bringt, gerettet werde. מַעֲשֶׂה ist hier facinus im schlimmen Sinne, und als Subject bei לְהָסִיר ist אָדָם zu denken. Bei יְכַסֶּה dagegen ist Gott Subject und die Infinitivconstruction geht nur in's Verbum finit. über, jedoch so, daß die Absichtspartikel aus dem ersten Halbvers noch herüberwirkt, und der Sinn ist: daß er den Uebermuth vor dem Manne bedecke, d. h. daß er ihn denselben nicht finden und sich aneignen, also ihn nicht in Uebermuth gerathen lasse. Weniger passend nimmt man „bedecken" in der Bedeutung „vergeben", denn nicht um Vergebung, sondern um Verhütung der Sünden handelt es sich in diesem Zusammenhang. Bei יַחְשֹׂךְ ist wieder Gott Subject, und Grube ist entweder Grab für Tod, oder Verderben und Untergang im Allgemeinen, wofür Grube häufig zur bildlichen Bezeichnung dient; von diesem, wohin ihn die böse That bringen würde, will ihn Gott zurückhalten und ihn davor bewahren. חַיָּה steht poetisch für חַיִּים, Leben. Das Rennen in's Geschoß ist bildliche Bezeichnung selbstverschuldeten schnellen Unterganges, wie solchen die Sünde bringt.

19. Eine andere Art, wie Gott zu den Menschen redet, ist Sendung schwerer Krankheiten. Von diesen redet Elihu ausführlicher und mit fortwährender

20. Bei seiner Eßlust eckelt ihm das Brod,
    Bei seinem Hunger die erwünschte Speise.
21. Sein Fleisch verschwindet, daß man's nicht mehr sieht,
    Und kahl wird sein Gebein, das nicht gesehen wurde.

Anspielung auf Job's Krankheit. הוּכַח als Passivum vom הוֹכִיחַ heißt: er wird gewarnt, zurechtgewiesen, mit dem Nebenbegriff der Züchtigung; Subject dabei ist allgemein der Mensch. Streit der Gebeine (nach der Textesleseart רִיב) ist Bezeichnung des höchsten, die Gebeine durchwühlenden und theilweise von einander trennenden Schmerzes, wie solcher bei der Elephantiasis wirklich Statt fand; אֵתָן (wofür sonst אֵיתָן) drückt dann das anhaltende, immer gleiche Toben dieses Schmerzes aus. Die masorethische Leseart jedoch (רוֹב statt רִיב) hat alle alte Uebersetzungen nebst einigen Handschriften (cf. **de Rossi**) und die meisten Erklärer, auch neuere (**Rosenm.**), für sich. Sie vorausgesetzt, müßte הוּכַח aus dem ersten Halbvers herübergedacht und אֵתָן in der Bedeutung: frisch, stark, dauerhaft, genommen werden, und der Sinn wäre: die Menge seiner (d. h. alle seine) noch kräftigen Gebeine werden gezüchtigt. Jedenfalls ist von Warnungen durch Krankheiten die Rede. Bei ersterer Auffassung jedoch, die ohnehin einfacher und ungekünstelter ist, hat die Stelle mehr Nachdruck und zugleich eine deutlichere Beziehung auf Job's Krankheit.

20. Solche Krankheiten werden je nach Umständen, wenn ihre Bedeutsamkeit nicht früh genug anerkannt wird, auch sehr heftig, so daß dem Kranken ungeachtet seines Hungers alle Speisen zuwider und ungenießbar werden. Dieß war bei der Elephantiasis wirklich der Fall. זהם heißt: Eckel haben, verabscheuen, und das Piel steht causativ, also wörtlich: es macht ihn Eckel haben seine Eßlust am Brod. Weil die Eßlust zur Erhaltung des Lebens nothwendig ist, wird sie selbst Leben (חַיָּה) genannt, und aus demselben Grunde auch נֶפֶשׁ. Zum zweiten Halbvers ist זִהֲמַתּוּ herüber zu denken und dabei נֶפֶשׁ Subject.

21. Dieser Satz wird durch den Abhängigkeitsmodus יִכֶל als Folge des Vorausgehenden hingestellt. Jenes ist in solchem Grade der Fall, daß der Betreffende allmählig nur noch aus Haut und Beinen besteht. Sein Fleisch schwindet (מֵרֹאִי) aus dem Anblick sc. der Menschen, so daß es nicht mehr gesehen wird. שָׁפָה heißt: abreiben, glatt, kahl machen; „seine Gebeine werden kahl gemacht" ist s. v. a. das sie umgebende Fleisch verschwindet. Uebrigens liest der Text שְׁפִי statt שֻׁפּוּ der Masorethen, wobei dann יְהִי ausgelassen und der Sinn der nämliche ist: es ist Kahlheit seiner Gebeine. רֻאּוּ kann in dieser Gestalt nur Pyal von רָאָה, mithin der Punkt im א nicht Mappik (Gesen Lehrgeb. S. 97), sondern, wie die Masorethen ausdrücklich sagen (cf. **Norzi** zu Genes. 43, 26.), nur Dagesch sein, und die Annahme, daß א an die Stelle von ו getreten sei (Arnh.), ist ganz unnöthig. Die beiden Sätze sind dann in vollkommener Parallele, und die beiden letzten Worte bilden eine Paronomasie: מֵרֹאִי und לֹא רֻאּוּ. Vor לֹא רֻאּוּ ist aber אֲשֶׁר aus-

22. Schon ist der Grube seine Seele nahe,
Den Tödtenden sein Leben.
23. Wenn dann ein Gottesbote zu ihm kommt,
Ein Mittler, Einer unter tausend,
Um kund zu thun dem Menschen seine Pflicht;
24. Erbarmt sich seiner Gott und spricht: erlöse ihn
Vom Sinken in die Grub', ich hab' ein Lösegeld gefunden.

gelassen, und die Worte: „seine Gebeine, die nicht gesehen wurden", veranschaulichen den frühern gesunden und kräftigen Zustand Job's in den Tagen seines Glückes.

22. Fortsetzung. Es kommt so weit, daß ein solcher dem Tod und Grab schon ganz nahe und so viel wie verfallen ist. Der Vers drückt den Gegensatz aus von V. 18 mit theilweise wörtlicher Beziehung auf denselben. Wovon also Gott den Menschen anfänglich durch geheime Warnungen und Gesichte verwahren will, dahin führt er ihn sogar, wenn er jene Warnungen nicht beachtet, jedoch zunächst nur so weit, daß noch Rettung möglich ist. Die Tödtenden sind hier nicht etwa die bösen Geister (cf. Pineda), noch auch die Todesengel (Umbr., Ew.), oder überhaupt Würgengel und Unglücksengel (Hirzel), sondern einfach die tödtlich werdenden Schmerzen der Krankheit (Sanct., Menoch.), die auch 30, 17. unter einem ähnlichen Bilde die Nagenden genannt werden. An Todesengel zu denken, quibus data est a Deo potestas homines perimendi (cf. Rosenm.), wird weder durch unser Buch noch die alttestamentlichen Schriften überhaupt nahe gelegt.

23. Eine dritte Weise, wie Gott zum Menschen redet, besteht darin, daß er ihm durch besondere Boten kund thun läßt, was er zu thun habe und ihn dann, wenn er auf die Mahnung achtet, auch da noch rettet, wo alle Rettung unmöglich scheint. מֵלִיץ ist ein Interpret, der Einem die Worte oder Aufträge eines Andern zubringt und verständlich macht (Genes. 42, 23. 2 Chron. 32, 31.), und wird namentlich auch von den Propheten als Verkündern göttlicher Aufträge und Offenbarungen gebraucht. Viele Ausleger verstehen hier Engel darunter, einige insbesondere den Schutzengel eines Jeden. Allein מֵלִיץ kommt sonst nie als Bezeichnung von Engeln vor, und מַלְאָךְ wird öfters auch von Menschen gebraucht; man hat daher sicher an Menschen zu denken, die durch göttliche Fügung zu einem solchen Unglücklichen kommen und ihn belehren, wie er sein Unglück anzusehen habe und was Gott durch dasselbe beabsichtige (Astunic., cf. Pineda, Tirin.). „Einer aus Tausend" hebt theils die Seltenheit solcher Menschen, theils ihre Wichtigkeit hervor. Das Suff. bei יָשְׁרוֹ geht auf אָדָם; seine Geradheit ist das, was ihm zu thun obliegt, was seine rechte, gerade Handlungsweise ist, diese zeigt er ihm an.

24. Nach dem vorigen Vers ist der Gedanke zu ergänzen: wenn er die Verkündigung des Boten beachtet und befolgt; und dieser Vers ist dann Nachsatz dazu: so erbarmt sich Gott seiner; ein anderes Subject, als Gott, kann

25. Und frischer wird sein Fleisch als in der Jugend,
Er kehrt zurück zu seinen Jünglingstagen.

26. Und betet er zu Gott, so zeigt er sich ihm gnädig,
Und läßt sein Antlitz ihn mit Jubel schauen,
Und giebt zurück dem Menschen dann sein Recht.

bei וַיְחֻנֶּנּוּ nicht wohl angenommen werden; dagegen bei וַיֹּאמַר ist es fast zweifelhaft, ob Gott oder wieder der Bote Subject sei. Letzteres ziehen Manche deßwegen vor, weil die Rettung vor der Grube besser Gott zugeschrieben werde; es wäre dann Rede des Boten an Gott gerichtet. Indessen ist doch auch in diesem Falle das letzte Versglied nicht recht passend; am besten wird es daher doch als Rede Gottes an den Boten angesehen, wobei nur die Sache so ausgedrückt ist, daß das, was der Bote bloß verkünden soll, ihm selbst zugeschrieben wird, ähnlich wie z. B. Jer. 1, 10. פְּדַע ist hier dasselbe was פְּדֵה V. 28 (loskaufen, retten) und die Leseart פְּרָעֵהוּ in einigen Handschriften nur Correctur (vgl. Hirzel). Das Hinabsteigen in die Grube ist das Sterben. Das Lösegeld (כֹּפֶר) ist hier theils das Leiden, womit der Mensch für die Sünden bereits abgebüßt hat, theils eben das Beachten und Befolgen der göttlichen Mahnung.

25. Seine Rettung ist dann nicht bloß Befreiung vom Uebel, sondern positive Beglückung; er erlangt frischere Gesundheit und größere Heiterkeit als er je in der Blüthezeit seines Lebens gehabt. רֻטֲפַשׁ ist ein ἀπ. λεγ. und etymologisch etwas unsicher; nach der alex. und syr. Uebersetzung bedeutet es ein neues Zukräftenkommen, und eine solche Bedeutung fordert hier auch der Zusammenhang; wahrscheinlich ist es mit רָטֹב (wässerig, vollsaftig, tropisch: frisch und blühend sein) verwandt (vgl. Meier, Wurzelw.). Hieronymus nahm es in der Bedeutung: zerstören, aufreiben, wahrscheinlich den Rabbinen folgend, da auch Jarchi es in einer ähnlichen Bedeutung nimmt (אשקו׳רא בלע״ז), leitete in Folge dessen נֹעַר von נָעַר, stoßen, schütteln (im schlimmen Sinne) ab und übersetzte: consumta est caro ejus a suppliciis, was jedoch weder zum folgenden Halbvers, noch überhaupt in diesen Zusammenhang gut paßt. מִן bei נֹעַר ist vergleichend: mehr als in der Jugend.

26. Gott hat dann wieder Wohlgefallen an ihm, gewährt seine Bitten und erfreut ihn mit Glück und Segen. Im Anfang ist אִם zu ergänzen: wenn er betet zu Gott, so ist er ihm gnädig; Erhörung des Gebetes ist damit schon gegeben, und er schaut dann Gottes Angesicht mit Jubel. וַיַּרְא ist entweder Hiph. und Gott Subject: er läßt ihn sehen sein Angesicht, oder es ist Kal und der Gerettete Subject: er schaut sein (Gottes) Angesicht; der Sinn ist in beiden Fällen derselbe: er erfreut sich der göttlichen Güte und Gnade. תְּרוּעָה ist nicht Object zu רָאָה, welches sonst allerdings oft mit ב construirt wird, sondern בִּתְרוּעָה ist nähere Bestimmung zum Verbum: er schaut mit Jubel. Sein Recht oder seine Gerechtigkeit ist hier vorzugsweise sein Gerechtsein in den Augen der Menschen, also die öffentliche Anerkennung seiner Ge-

27. Er singt den Menschen zu und spricht:
Ich hab' gesündigt und Gerades krumm gemacht,
Doch ist mir nicht vergolten worden.

28. Gott rettet' ihn vom Sinken in die Grube,
Damit er lebend sich des Lichtes freue.

29. Sieh, alles dieses thut der Höchste,
Wohl zweimal, dreimal auch an einem Manne,

rechtigkeit; diese ging ihm durch das Unglück verloren, weil dasselbe als Sündenstrafe galt; mit dem neuen Glück kehrt sie deßhalb wieder zurück.

27. Seine Freude über solche Rettung ist dann so groß, daß er sich gedrungen fühlt, sie gegen Jedermann auszusprechen. יָשֹׁר ist gebildet von שׁוּר, s. v. a. שִׁיר (singen), und dieses als Ausdruck der Freude zu fassen, und עַל־ drückt einfach die Richtung aus: zu den Menschen hin, gegen sie gewendet, also öffentlich giebt er seine Freude zu erkennen. Uebrigens wird der Sinn nicht wesentlich geändert, sondern nur etwas schwächer ausgedrückt, wenn man mit Hieronymus שׁוּר in der Bedeutung „sehen" nimmt (Respiciet homines et dicet etc.). „Gerades krumm machen" heißt verkehrt und sündhaft handeln, und ist mithin dasselbe was חטא; die Breite des Ausdrucks ist ohne Zweifel absichtlich gewählt, um den Jüngling zu charakterisiren. שָׁוָה ist in seiner ursprünglichen Bedeutung „gleich sein" gebraucht: „es war mir nicht ein Gleiches" ist s. v. a. es wurde mir nicht Gleiches mit Gleichem vergolten, ich habe nicht den entsprechenden Lohn für die Sünde, den Tod, empfangen.

28. Der Gerettete hätte den Tod verdient durch seine Sünden, aber Gott hat ihm das Leben geschenkt. Die Grube ist das Grab, und gedacht ist dabei an unzeitigen, frühen Tod in Folge der Sünde. Das Licht ist das Tageslicht, Lebenslicht, mit dem Nebenbegriff des Glückes; „es sehen" heißt: sich am Leben befinden, und zwar ein glückliches Leben führen. Der zweite Halbvers enthält die Folge des ersten. Statt נַפְשִׁי und חַיָּתִי lesen die Masorethen נַפְשׁוֹ und חַיָּתוֹ. Beides hat sehr alte und gewichtige Auctoritäten für sich; letzteres, obwohl es weniger zu passen scheint, fast noch mehr als ersteres (cf. de Rossi, var. lect.). Im erstern Falle enthält der Vers noch Worte des Geretteten, im letztern dagegen Elihu's eigene Rede, womit er noch den Grund beifügt, warum der Gerettete jenen Freudenruf erhebe, und wiefern ihm nicht nach Verdienst für seine Thaten vergolten worden sei.

29. Und auf die besagte Weise handelt Gott nicht etwa nur einmal an einem Menschen, sondern wiederholt; wenn der erste Versuch nicht zum Ziele führt, macht er einen zweiten und dritten. An ihm liegt also die Schuld nicht, wenn der Mensch nicht zur Besinnung und auf den rechten Weg kommt. Bei dem Ausdrucke: „zweimal, dreimal" ist nicht an die vorausgegangenen drei Arten der Warnung und Zurechtweisung zu denken (Rosenm., Umbr., cf. Schult.), sondern nur ganz allgemein an mehrmalige Wiederholung (Pineda, Sanct.). Gegen ersteres spricht schon das כָּל־אֵלֶּה und noch mehr

30. Um ihn zurückzuhalten von der Grube,
Ihn zu erleuchten mit dem Licht des Lebens.
31. So merke Job und acht' auf mich,
Schweig' still, und ich will weiter reden.
32. Doch hast du Worte, so erwied're mir,
So rede, denn ich möchte Recht dir geben.
33. Wo nicht, so achte du auf mich,
Schweig' still, ich will dich Weisheit lehren.

Kap. XXXIV.

Durch die vorige Rede wurde schon zum Theil der Satz behauptet und nachgewiesen, daß Gott gegen die Menschen nicht un=

der Umstand, daß V. 29 und 30 abschwächend und so viel wie überflüssig wären. Zu שָׁלֹשׁ ist פְּעָמִים aus פַּעֲמַיִם zu ergänzen. Die Leseart פְּעָמִים שָׁלֹשׁ (dreimal) ist weniger sagend und sicher nur durch die asyndetische Construction veranlaßt worden, obwohl schon fast alle alte Uebersetzungen sie ausdrücken (cf. de Rossi.).

30. Der Zweck auch der wiederholten Mahnungen und Zurechtweisungen Gottes ist immer derselbe, Rettung und Beglückung des Menschen. Grube steht im nämlichen Sinne wie V. 28, und Licht des Lebens ist dasselbe was dort das Licht, Bezeichnung des irdischen Lebens mit dem Nebenbegriff des Glückes. לֵאוֹר ist Infinit. Niph. für לְהֵאוֹר: damit er (der גֶּבֶר V. 29) erleuchtet werde.

31. Elihu schließt seine erste Rede mit einer Aufforderung zur Aufmerksamkeit und giebt damit zu verstehen, daß er noch manches Weitere zu sagen habe. Als Aufforderung, das bereits Gesagte reiflich zu erwägen (cf. Schult.), kann der Vers schon wegen אֲדַבֵּר nicht gefaßt werden.

32. Bevor aber Elihu weiter reden will, wünscht er, daß Job seine bisherige Rede widerlege, wenn er's könne; das Schweigen Job's gilt ihm dann als Beweis, daß er sich überwunden gebe. „Wenn Worte sind" ist s. v. a. wenn du etwas Erhebliches zu sagen hast; und das Erwiedern hat wieder den Nebenbegriff des Widerlegens. צַדֵּק steht wie V. 12 von der Richtigkeit der Behauptung; er sagt also: ich wünsche, dir Recht geben zu können. Damit sucht er wieder den Job sich geneigt zu machen, und dem Tadel vorzubeugen, als rede er aus bloßer Rechthaberei.

33. Zwischen diesem und dem vorigen Vers ist eine kurze Unterbrechung zu denken, während welcher Elihu auf eine Erwiederung von Job wartete, und sofort, da dieselbe nicht erfolgt, ihn noch weiter Weisheit zu lehren versucht. אַיִן statt לֹא ist hier gewählt als genauer Gegensatz zu יֵשׁ, und daher מִלִּין dabei zu ergänzen: wenn du nicht Worte hast, nichts zu erwiedern vermagst 2c.

gerecht handle. Jetzt wird derselbe noch besonders ausführlich bewiesen, Job's Meinung, daß das Gegentheil der Fall sei, als eine ungereimte bezeichnet und das gerechte Walten Gottes in der Regierung der Welt durch einzelne Beispiele veranschaulicht. Wie aber die erste Rede schon die Grundlage zur zweiten enthielt, so enthält diese wieder die Veranlassung zur dritten, indem sie gleich anfangs den Satz berührt, daß Tugend und Sünde weder nützen noch schaden, welcher Satz dann erst in der dritten Rede ausführlich besprochen wird.

1. Und es erwiederte Elihu und sprach:
2. Vernehmt, ihr Weisen, meine Worte,
   Und merkt auf mich, ihr Einsichtsvollen;
3. Da ja das Ohr die Reden prüfet,
   So wie der Gaumen Speise kostet.
4. Das Rechte lasset uns ergründen,
   Erkennen unter uns, was gut sei.
5. Denn Job behauptete: ich bin gerecht,
   Und Gott hat mir mein Recht entzogen.

1. 2. Die Aufforderung zur Aufmerksamkeit wird wiederholt, weil Elihu auf einen andern Hauptpunkt zu sprechen kommt und wie von Neuem beginnt. Unter den Weisen und Einsichtsvollen können wegen 32, 7—13. nicht wohl Job's Freunde sammt den etwa sonst noch Anwesenden gemeint sein (cf. Pineda, Sanct.), sondern Elihu redet in rhetorischem Affecte die Weisen überhaupt an, um ihr Zeugniß für sich in Anspruch zu nehmen.

3. Mit Anspielung auf 12, 11. fordert jetzt Elihu die Waisen auf, seine Reden genau zu prüfen, ob sie der Wahrheit gemäß seien. Er denkt, je strenger und genauer solche Prüfung sei, um so gewisser werde ihm bezeugt werden, daß er Recht habe. Versteht man den Vers mit Hirzel vom Prüfen der Reden Job's durch Elihu, so wird er an dieser Stelle unpassend, wie Hirzel selbst bemerkt, und die Deutung der einzelnen Ausdrücke gezwungen.

4. מִשְׁפָּט ist hier in Parallele mit טוֹב das Rechte überhaupt, und der Vers sagt: wir wollen das Rechte herausbringen (בחר), und uns überzeugen, was gut sei, nämlich ob die Reden Job's, oder das, was ich nun sagen werde. Zwischen uns (בֵּינֵינוּ) ist hier s. v. a. mit gegenseitiger Uebereinstimmung, und drückt Elihu's Zuversicht auf die Beistimmung der Weisen und sofort auf die Richtigkeit seiner Sätze aus. Das mit gemeinsamer Uebereinstimmung der Weisen als richtig Erkannte muß es auch wirklich sein.

5. Jetzt führt Elihu die Behauptung Job's an, durch die er die Gerechtigkeit Gottes zu läugnen schien. צָדַקְתִּי bezeichnet hier die sittliche Schuld-

6. Trotz meines Rechtes gelte ich als Lügner,
Unheilbar ohne Schuld ist meine Wunde.
7. Wo ist ein Mann, wie Job,
Der Lästerung wie Wasser trinkt,
8. In die Genossenschaft der Uebelthäter geht,
Und Umgang mit den Frevlern pflegt?
9. Denn er hat ja gesagt: es nützt dem Manne nichts,
Wenn er mit Gott in Freundschaft steht.

losigkeit, welche Job wiederholt, zum Theil eben dieses Wort gebrauchend, ausgesprochen hatte (13, 18. 23, 10. 11. 27, 6.). Der zweite Halbvers ist buchstäbliche Wiederholung aus 27, 2., wird aber von Elihu hart beim Buchstaben genommen als eine gegen Gott ausgesprochene Beschuldigung der Ungerechtigkeit, wiewohl Job nur sagen wollte, daß Gott ihm das, was er vermöge seiner Sittlichkeit erwarten durfte, Glück und Wohlstand, vorenthalte oder entziehe.

6. Fortsetzung. Er läßt den Job sagen: obwohl ich meine Schuldlosigkeit nur der Wahrheit gemäß behaupte, so glaubt mir doch Niemand, weil nach allgemeiner Ansicht mein Unglück das Gegentheil beweist. Dem Sinne nach, nur nicht wörtlich wie Elihu es anführt, hat Job dieses behauptet (17, 8. 19, 6 f.). Elihu faßt es aber in enger Verbindung mit dem Vorausgehenden wieder als eine Behauptung der göttlichen Ungerechtigkeit. „Bei (עַל) meinem Recht" heißt: obgleich ich Recht habe, ungeachtet meines Rechtes. כִּזֵּב (lügen) heißt hier: als Lügner erscheinen, dafür gehalten werden. „Mein Pfeil" ist hier der auf mich geschossene, und gedacht ist dabei an die durch ihn gemachte Wunde, von dieser gilt das אָנוּשׁ (unheilbar); es ist hier tropisch mit חֵץ verbunden, wie Mich. 1, 9. Jer. 15, 18. mit מַכָּה (Schlag, Wunde), und die unheilbare Wunde ist Bild des bereits unabwendbaren Leidens.

7. Die angeführte Behauptung Job's weist Elihu kurz damit ab, daß er sie als eine Gotteslästerung und Ausdruck gottloser Gesinnung bezeichnet. לַעַג (Spott, Verhöhnung) ist nach dem Zusammenhang: Verhöhnung Gottes als eines Ungerechten. Der Ausdruck „trinken", in diesem Sinne aus Job's eigener Rede entlehnt (15, 16.), verstärkt noch die Anklage und bezeichnet die Lästerung als etwas zur Gewohnheit und gleichsam zum Bedürfniß gewordenes.

8. Fortsetzung. Das „in Gesellschaft sein" ist hier nicht buchstäblich zu verstehen, sondern drückt nur die Aehnlichkeit der Gesinnung aus. Dadurch, daß Job solche Lästerungen ausspricht, stellt er sich mit jedem Uebelthäter und Frevler auf gleiche Linie und beweist gleiche Gesinnung, wie sie. לָלֶכֶת stellt entweder den zweiten Halbvers als Folge des ersten hin, oder es ist bloßer Constructionswechsel (Infinit. pro verbo finit.). Letzteres scheint dem Parallelismus angemessener; übrigens bleibt der Sinn im Wesentlichen derselbe.

9. Jetzt wird das Vorige noch durch eine neue Behauptung Job's begründet, daß nämlich Frömmigkeit ohne Werth sei. Wörtlich so wie Elihu

10. Drum hört auf mich, ihr Männer von Verstand,
Fern sei von Gott die Frevelthat,
Und vom Allmächtigen das Unrechtthun.

11. Denn er vergilt nach seiner That dem Menschen,
Und läßt nach seinem Wandel jeden treffen.

12. Ja wahrlich, Gott verübt kein Unrecht,
Und der Allmächtige beugt nicht das Recht.

hat Job diese Behauptung nicht ausgesprochen, aber sie ließ sich leicht als Folgerung ableiten aus 9, 22. 21, 7. und 30, 26. Job's Aussage war aber nicht ganz so gemeint, wie Elihu sie faßt; Job wollte nur sagen, daß Tugend, sofern ihr einziger Nutzen irdisches Glück sein soll, gar oft nichts nütze. סָכַן ist hier nicht transitiv wie 22, 2., sondern intransitiv gebraucht: Nutzen haben. רָצָה mit עִם heißt „in Freundschaft stehen", und die Freundschaft mit Gott ist hier als allgemeine Bezeichnung von Frömmigkeit und Tugend zu fassen, mit Hindeutung zugleich auf das enge, gleichsam vertrauliche Gnadenverhältniß, in welchem der Fromme zu Gott steht. Hieronymus scheint רְצֹת von רוץ (laufen) abgeleitet zu haben (etiam si cucurrerit cum eo), wodurch der ganze Vers eine andere Wendung bekam.

10. Den vorigen Satz weist nun Elihu damit ab, daß derselbe Gott eine Handlungsweise beilege, die er vermöge seiner Natur verabscheue. Herz (לֵבָב) als Sitz des Verstandes und der Einsicht ist genannt für diese selbst, und die Männer von Einsicht sind die V. 2 angeredeten. חָלִילָה steht wie 27, 5., nur daß die Construction anders ist: etwas Verwerfliches entsteht für Gott aus der Missethat, d. h. fern sei es, sie ihm zuzuschreiben, er begeht kein Unrecht und kann keines begehen.

11. Der vorige Vers wird noch weiter ausgeführt. Gott läßt einem Jeden zu Theil werden, was seinem Wandel und sittlichen Zustande entspricht, und ist somit vollkommen gerecht. Elihu sagt aber dieß nicht, um den Job der Sünde zu beschuldigen, sondern zunächst nur, um von Gott den Vorwurf der Ungerechtigkeit abzuwenden. Die beiden Halbverse sind den Gedanken und Ausdrücken nach genau parallel. אֹרַח (Weg) ist Handlungsweise, also dem Sinne nach was פֹּעַל, und „er läßt ihn finden" s. v. a. er vergilt ihm.

12. Dieß ist nur noch Erweiterung des Vorigen. Bei יַרְשִׁיעַ ist das Object, etwa Weg oder Handlungsweise, ausgelassen, so daß das Hiph. so viel heißt als: bös handeln, freveln; in der Bedeutung „verurtheilen, verdammen" kann es hier nicht gebraucht sein, weil Elihu nur mit Beziehung auf V. 10 noch ganz allgemein sagen will, daß Gott nicht bös und ungerecht handle, was der Fall wäre, wenn Job's Behauptung richtig sein sollte. Der zweite Halbvers sagt wieder was der erste, nur bestimmter, und zeigt, daß das Bösehandeln besonders von Ungerechtigkeit zu verstehen sei, denn solche ist bezeichnet durch „das Recht krümmen." אַף ist affirmativ.

13. Wer hat ihm denn die Erde anvertraut,
Und wer hat hingestellt die ganze Welt?

14. Wenn er auf sich nur achten wollte,
Und seinen Hauch und Athem an sich zöge;

15. So würde sterben alles Fleisch zumal,
Der Mensch zurück zum Staube kehren.

13. Einen Beweis, daß Gott nicht ungerecht handeln könne, sieht Elihu darin, daß die Welt sein Werk und Eigenthum ist, und er deßhalb mit derselben im Ganzen und Einzelnen verfahren kann, wie er will. פָּקַד mit עַל der Person und dem Accus. der Sache heißt gewöhnlich: an Einem etwas bestrafen; kommt jedoch auch in der Bedeutung vor: Einem etwas übertragen, auftragen (2 Chron. 36, 23. Esr. 1, 2., wenn nämlich hier statt לִבְנוֹת ein Nomen gebraucht wäre, so stünde es im Accus.), und in diesem Sinne nahmen es schon die alten Uebersetzungen, wiewohl sie im einzelnen Ausdrucke stark von einander abweichen. Er sagt also: Gott hat die Welt und die Herrschaft über sie nicht etwa von einem Andern erhalten, dem er Rechenschaft über sein Verfahren schuldig wäre. Weil dieses die Schöpfung der Erde durch Gott voraussetzt, so nehmen es die LXX und Peschito geradezu für: erschaffen. אַרְצָה ist nur paragogische Form für אֶרֶץ, wie z. B. מָוְתָה für מָוֶת Ps. 116, 15. שָׂם von שִׂים oder שׂוּם kann hier nur von der Schöpfung der Welt gemeint sein, die dadurch als ein mächtiges Hinstellen und Feststellen derselben an ihrem Platz vorgestellt wird. Hirzels Erklärung: „Und wer legte auf ihn die ganze Welt?" hat Stickel nicht mit Unrecht als unhaltbar bezeichnet. Aber auch die Begründung seiner eigenen Erklärung: „Wer beobachtet die ganze Welt?" will nicht genügen. Denn wenn auch שׂוּם von der Gründung der Erde sonst nicht mehr gebraucht wird, so hat dieser Gebrauch doch die Analogie für sich, indem שׂוּם auch sonst im schöpferischen Sinne vom Hinstellen oder Gründen gebraucht wird (Job 38, 5. Ps. 19, 5. 91, 9. 104, 9.).

14. 15. Jetzt beschreibt Elihu noch weiter, wie sehr Alles Gott angehöre und von ihm abhängig sei, und indem er dabei besonders Gottes Fürsorge für Alles hervorhebt, deutet er zugleich an, daß Gott nur erhalten und beglücken wolle, nicht aber das Gegentheil. Sobald er seine erhaltende Sorgfalt von der Schöpfung zurückzöge, würde sie zu Nichts werden. אֵלָיו bezieht sich auf Gott, und das Richten des Herzens auf sich selbst ist ausschließlich gemeint als ein Achten bloß auf sich, verbunden mit einem völligen Unbekümmertsein um alles Andere. רוּחוֹ ist wie Ps. 104, 29 f. der schaffende und belebende Hauch oder Geist Gottes, und נִשְׁמָתוֹ ist synonym damit und gewählt mit Rücksicht auf נִשְׁמַת חַיִּים (Lebenshauch) Genes. 2, 7.; das zu sich Sammeln desselben ist sein Wegnehmen von den Geschöpfen, und der Ausdruck nimmt Bezug auf Koh. 12, 7., wonach der Geist des Menschen wieder zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben. Daß nun jenes Wegnehmen nicht Statt findet, ist eben ein Beweis, daß Gott nicht zerstören, sondern nur erhalten

16. Wenn du Verstand hast, höre dieß,
Vernimm die Stimme meiner Worte.

17. Wird, wer das Recht haßt, wohl den Zorn bezähmen?
Und darfst du den Gerechten, Mächtigen verdammen?

18. Darfst du zum König sagen: Taugenichts!
Und: Frevler! zu den Edeln?

will. Denn die Folge von jenem wäre allgemeiner Tod; die Menschheit würde plötzlich wieder zum Staub zurückkehren, von dem sie genommen ist (Genes. 3, 19. Koh. 12, 7.).

16. Elihu richtet die Rede wieder an Job selbst und fordert ihn auf's Neue zur Aufmerksamkeit auf, denn er ist überzeugt, daß ihm Job Recht geben müsse, wenn er irgend Einsicht habe.

17. In den vorhin (V. 5, 6, 9) angeführten Behauptungen Job's findet Elihu auch den Satz enthalten, daß Gott das Recht hasse. Dagegen sagt er, wenn dieß richtig wäre, so würde Gott seinem Zorne freien Lauf lassen, und den Job, der so harte Worte gegen ihn gesprochen, sogleich vernichten. Schon daß er dieses nicht thue, widerlege hinlänglich die Behauptung Job's. Den ersten Halbvers übersetzen Viele: kann auch, wer das Recht haßt, regieren? (Rosenm., Gesen., Hirzel.) Elihu würde dann von der Herrschaft Gottes auf seine Gerechtigkeit schließen. Dieß aber wäre dem zweiten Halbvers gegenüber weniger passend, und überdieß kommt חָבַשׁ sonst nie in der Bedeutung „regieren" vor; es heißt: zusammenziehen, befestigen, binden (Maier, Wurzelw.), und kann tropisch wohl auch „anhalten, zurückhalten" bedeuten. Das Object: Unwille, Zorn, ist dann entweder ausgelassen zu denken, und הַאַף als verstärkte Fragepartikel zu nehmen, oder es ist eben dieses אַף in der Bedeutung: Zorn. צַדִּיק כַּבִּיר bezeichnet Gott als den Gerechten und Mächtigen zugleich, was hier sehr passend ist, da eben vorhin (V. 13—15) aus seinem mächtigen Hinstellen und Erhalten der Dinge auf seine Gerechtigkeit geschlossen wurde; man hat daher keinen Grund, כַּבִּיר adverbial im Sinne von מְאֹד zu nehmen: der durchaus Gerechte, der höchst Gerechte. וְאִם ist fragend.

18. Elihu schließt nun a minori ad majus. Abgesehen von dem Gesagten dürfte Gott schon darum nicht ungerecht genannt werden, weil er der höchste Herrscher ist, und ihm als solchem von seinen Unterthanen Gehorsam und Ehrfurcht gebührt. Schon irdische Fürsten kann man nicht bös und nichtswürdig nennen, ohne der Strafe zu verfallen. אֱמוֹר ist Infinit. constr. statt des absol. mit ausgelassenem Verb. finit. und auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken. Eine andere Wendung bekommt der Satz, wenn man statt הַאֱמֹר mit LXX und Vulgata הָאֹמֵר liest; dieses bezieht sich dann auf Gott, und der Vers enthält einen Beweis für die mächtig waltende Gerechtigkeit Gottes, die sogleich auch als eine völlig unpartheiische bezeichnet wird.

19. Und gar zu dem, der unparteiisch gegen Fürsten,
Und nicht bevorzugt Reiche vor den Armen,
Weil seiner Hände Werk sie alle?

20. Auf einmal sterben sie, und mitten in der Nacht
Wird weggerafft ein Volk und schwindet hin,
Und wird entfernt der Mächt'ge nicht durch eine Hand.

21. Denn seine Augen sehen auf des Menschen Wege,
Und alle seine Schritte schauet er.

22. Kein Dunkel giebts und keine Todesnacht,
Um dort die Uebelthäter zu verbergen.

19. Der Satz ist im Anfang elliptisch; man kann am einfachsten אַף כִּי ergänzen mit Rücksicht auf den negativen Sinn der vorigen Frage, so daß es heißt: Geschweige denn zu demjenigen, welcher ꝛc. נָשָׂא פָּנִים ist wieder wie 13, 8. 32, 21. partheiisch sein, und נִכַּר wie 21, 29. erkennen, anerkennen den Reichen vor dem Armen ist s. v. a. ihn bevorzugen. Der Grund, warum Gott dieses nicht thut, liegt darin, daß alle auf gleiche Weise seine Geschöpfe und sein Eigenthum sind. שׁוֹעַ ist was sonst עָשִׁיר (reich), aber mit dem Nebenbegriff großen Ansehens. Das letzte Versglied zeigt deutlich, daß von Gott und nicht etwa von unpartheiischen Fürsten die Rede ist, und mithin אֲשֶׁר im Anfang sich nicht auf das vorherige מֶלֶךְ und נְדִיבִים beziehen kann.

20. Noch weitere Beschreibung der unpartheiischen Gerechtigkeit Gottes. Er macht keinen Unterschied zwischen Hohen und Niedern; Ruchlose rafft er weg, auch wenn sie mächtig sind. Bei יָמֻתוּ sind Könige und Fürsten Subject; daß aber nur an frevelhafte und ungerechte gedacht sei, erhellt aus V. 22. חֲצוֹת לַיְלָה (Halbirung der Nacht) ist die Mitternacht; zur Zeit dieser, also plötzlich und unversehens, wird fortgestoßen, weggerafft ein Volk; עָם ist collectiv gebraucht und darunter die Völker eben jener Fürsten gemeint, sie participiren an ihrem Schicksal und gehen gleich ihnen und durch sie zu Grunde; denn wenn Gott ein Volk strafen will, so giebt er ihm Knaben und Weichlinge zu Fürsten Jes. 3, 4. Koh. 10, 16.). Sofern aber עָם alle Volksklassen und Stände in sich begreift, wird zugleich gesagt, daß bei jener Bestrafung kein Personenunterschied gemacht werde. Bei יָסִירוּ ist das Subject allgemein: man entfernt ihn s. v. a. er wird entfernt, nicht durch eine Hand, d. h. nicht in Folge menschlichen Zuthuns; יָד bezeichnet hier die menschliche Wirksamkeit im Gegensatz zum unsichtbaren, geheimnißvollen Walten der Vorsehung.

21. 22. Jetzt wird noch gesagt, inwiefern das Vorerwähnte von Seite Gottes geschehen könne. Gott kennt nämlich alle Handlungen der Menschen bis in's Einzelnste und kann daher alle Augenblicke Jedem nach Verdienst vergelten. Schritte sind genannt als das Kleinste und Unbedeutendste im Wandel der Menschen, und selbst diese sieht er alle, kennt sie mithin auf's Ge-

23. Denn nicht braucht er auf einen Menschen lang zu achten,
So daß mit Gott man gehen könnte in's Gericht.

24. Er stürzt Gewalt'ge ohne Untersuchung,
Und läßt an ihre Stelle And're treten.

25. Drum kennt er ihre Dienstleistungen,
Und kehrt sie um bei Nacht, daß sie zermalmet werden.

naueste und auf untrügliche Weise. Und sein Blick ist so durchdringend, daß ihm gar nichts verborgen bleibt; selbst Finsterniß und Todesschatten, d. h. die tiefste Dunkelheit, kann Niemanden vor ihm verbergen. Sofern dieß namentlich mit Rücksicht auf die Bemühung der Bösen, nicht entdeckt zu werden, gesagt ist, sind unter dem Dunkel allerdings überhaupt die Mittel gedacht, womit sie ihre Werke zu verheimlichen suchen (cf. Schult.).

22. Dieß ist die Folge vom Vorigen und zugleich der Grund, warum Gott so plötzlich die Menschen hinwegnehme. Er bedarf nämlich vermöge seiner Allwissenheit nicht erst einer eigenen langen Untersuchung und rechtlichen Verständigung, um zu wissen, wie der Mensch beschaffen sei. Dem Job ist damit gesagt, es sei thöricht, wenn er glaube, daß er zum eigenen Vortheil mit Gott rechten und denselben dahin bringen könnte, daß er etwas Anderes von ihm glaubte, als was er vermöge seiner Allwissenheit eben wisse. Bei יָשִׂים wird am passendsten לִבּוֹ ergänzt, so daß es „achten, beobachten" bedeutet, und עוֹד, eigentlich „wieder, wiederholt", ist hier in der verwandten Bedeutung „lange, längere Zeit" gebraucht (cf. Gesen. Thesaur.). Der zweite Halbvers enthält nur die Folge des ersten. Gott hat nicht eine lange Untersuchung nöthig, so daß ein Mensch dadurch Gelegenheit und Anlaß bekommen könnte, mit ihm zu rechten. ל bei לַהֲלֹךְ drückt die Folge aus, und als Subject dabei ist אִישׁ zu denken.

24. Fortsetzung. Ohne vorherige genaue Untersuchung vertilgt er die Mächtigen, weil sie seinem allsehenden Auge immerfort gegenwärtig sind und daher jede besondere Untersuchung unnöthig ist. Das לֹא חֵקֶר ist aber auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken. An die Stelle der Vertilgten läßt er ebenfalls ohne vorherige Untersuchung Andere treten, so unvermuthet und unerwartet, als jene entfernt wurden.

25. Der Grund dieses Verfahrens wird noch einmal angegeben. Weil Gott ihre Handlungen kennt, bevor er sie eigens untersucht, darum vertilgt er sie so plötzlich. Das לָכֵן bezieht sich auf V. 21 und 22 zurück: darum, weil er nämlich Alles sieht, kennt er auch von vornherein und schlechthin ihre Dienstleistungen und vergilt ihnen dieselbe. Bei הָפַךְ ist כַּבִּירִים als Object zu denken. Er kehrt sie um, daß sie zermalmt werden, d. h. er vertilgt sie gänzlich, und zwar bei Nacht, d. h. plötzlich und unversehens, über Nacht sind sie nicht mehr. דָּכָא ist hier wie 5, 4. im Hitp. mit passiver Bedeutung gebraucht.

26. Weil frevelhaft sie sind, bestraft er sie
Am Orte, wo es Alle sehen.

27. Denn darum sind sie von ihm abgewichen,
Und haben alle seine Wege nicht beachtet,

28. Daß vor ihn komme der Bedrängten Klaggeschrei,
Und er der Armen Klage höre.

29. Wenn er nun straft, wer will verdammen?
Wenn er sein Angesicht verbirgt, wer will es schauen?
Und gegen Volk und Einzelne verfährt er so,

26. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt. רְשָׁעִים wird von Einigen als Plur. von רֶשַׁע (Frevel) angesehen: für die Frevel straft er sie; allein in diesem Sinne kommt רְשָׁעִים nie vor, sondern immer nur als Plur. von רָשָׁע (Frevler); man muß daher nach תַּחַת etwa אֲשֶׁר הָיוּ oder הֱיוֹתָם ergänzen: dafür, daß sie Frevler sind oder waren, schlägt d. h. straft er sie; am Orte der Sehenden, d. h. vor Aller Augen, öffentlich; dadurch wird dann zugleich auch, was die Frevler zu verheimlichen sich bemühten, ihre Schuld, offenkundig.

27. Als Grund jener öffentlichen Bestrafung werden jetzt ihre Frevelthaten noch etwas specieller angegeben. אֲשֶׁר ist begründend und steht im Sinne von כִּי und עַל־כֵּן bezieht sich auf das Nachfolgende. Das Weichen von Gott ist dem Hebräer zunächst das Abfallen von der Verehrung des wahren Gottes zum Götzendienst; dann aber auch die Uebertretung göttlicher Gesetze überhaupt. Hier ist ohne Zweifel letzteres gemeint wegen des folgenden Verses, welcher ein Beispiel jener Abweichung namentlich nennt, und gewiß nur das verwerflichste nennen will; deßungeachtet aber nur Härte gegen Mitmenschen, nicht förmlichen Götzendienst nennt, der doch verwerflicher wäre.

28. Ihre Härte gegen Arme und Bedrängte ist so groß, daß das Klaggeschrei derselben bis zu Gott dringt, und zwar so anhaltend und laut, bis es dort Erhörung findet. Durch לְהָבִיא wird dieser Vers als Folge des vorigen hingestellt, und das ל ist nur ungenaue Wiederaufnahme des vorigen עַל־כֵּן: deßwegen sind sie gewichen &c., um kommen zu machen zu ihm &c. עַל־ steht im Sinne von אֶל־, und ist ohne Zweifel gewählt, um die aufwärtsgehende Richtung auszudrücken. Das Hören des Geschreies ist zugleich ein Erhören des darin ausgedrückten Wunsches, und die nothwendige Folge davon die Bestrafung der Bedrücker, die sogleich genannt wird.

29. Die Strafe wird wieder auf solche Weise erwähnt, daß zugleich Gottes Unpartheilichkeit bei derselben hervorgehoben wird. Das erste Versglied übersetzt man gewöhnlich: Verleiht er Ruhe, wer stört? so wäre dann der Vers eine bloße Beschreibung der Macht Gottes; allein das Vorausgehende und Nachfolgende läßt die Erwähnung einer Strafe erwarten. Eine solche enthalten die Textesworte wirklich, wenn man יַשְׁקִט nach dem Arabi-

30. Damit nicht herrsche der entweihte Mensch,
Und nicht Fallstricke seien für das Volk.

31. Denn hat er etwa wohl zu Gott gesagt:
Ich nahm auf mich das Joch und warf's nicht ab;

32. Was ich nicht sehe, lehre du es mich,
Wenn Unrecht ich verübt, ich will's nicht wieder thun.

schen in der Bedeutung „zu Boden werfen, schimpflich behandeln" nimmt (سقّط IV. dejecit), und bildlich von göttlicher Strafe versteht; dann hat auch יַרְשִׁעַ seine eigentliche und wahre Bedeutung: des Unrechts beschuldigen. Das Verbergen des Angesichtes von Seite Gottes ist Zeichen des Unwillens und der darauf folgenden Strafe; und die eingeschobene Frage: „wer kann ihn schauen?" hebt das Unvermeidliche und Unentfliehbare hervor; das zweite Versglied will also sagen: wenn Gott strafen will, so ist Niemand im Stand, ihm zu entgehen. Im letzten Versglied ist das Verbum ausgelassen, etwa יַעֲשֶׂה: sowohl gegen ein ganzes Volk, als gegen einen einzelnen Menschen handelt er so, er straft beide (יָחַד), d. h. ohne Unterschied, ohne Partheilichkeit in dem Maaße, wie sie es verdienen.

30. Dieß ist die Folge und der beabsichtigte Zweck des Vorigen. Gott bestraft und rottet aus die Ruchlosen, damit sie nicht als Beherrscher des Volkes oder als Verführer und Aufwiegler desselben seinen Untergang herbeiführen. מִן vor dem Infinit. steht in privativer Bedeutung (vgl. Ewald, Lehrb. §. 207 b.): so daß nicht, oder: damit nicht herrsche rc. Beim zweiten Versglied ist das Verbum ausgelassen, nämlich der Infinit. von הָיָה: so daß nicht seien Fallstricke des Volkes; solche Fallstricke sind die Verführer und Aufwiegler desselben.

31. 32. Solches Verfahren gegen die Ruchlosen ist aber ein gerechtes. Sie haben nichts Anderes verdient, weil sie sich Gott nicht demüthig unterworfen haben. Das ה bei אָמַר ist wie Mich. 2, 7. fragend: hat er etwa (nämlich jeder Einzelne derselben) zu Gott gesagt rc. Bei נָשָׂאתִי und אֶחְבֹּל ist על (Joch) das ausgelassene Object, und darunter frühere Leiden gemeint, die Gott über sie sendete; diese haben sie nicht geduldig getragen und Gott nicht um Belehrung über ihre Obliegenheiten gebeten. חָבַל ist hier wie Jes. 10, 27. vom Zerbrechen und sofort Abwerfen des Joches gebraucht. Nach בִּלְעֲדֵי ist אֲשֶׁר ausgelassen: was außer dem ist, was ich sehe, d. h. was ich nicht einsehe, lehre du mich. Gleichwie sie solche Belehrung nicht gewünscht, so haben sie auch ihre Fehler nicht anerkannt und nicht daran gedacht, Besserung zu versprechen. Dem Job wird damit gesagt, sein Widerstreben gegen die göttliche Fügung beweise gerade seine gottentfremdete Gesinnung, um deren Willen er schon strafbar wäre, wenn er auch keine andere Schuld auf sich hätte.

33. Soll er nach deinem Sinn vergelten,
Weil du verwarfst und wählst, nicht ich?
Was du nun weißt, das sage.
34. Die Einsicht haben, werden zu mir sagen,
Und jeder weise Mann, der auf mich achtet:
35. Job redet nicht mit rechter Einsicht,
Und seine Worte sind nicht überlegt.
36. Mein Wunsch ist, Job werd' immerfort geprüft,
Weil er wie Uebelthäter Antwort giebt.

33. Mit einer ironischen Frage leitet Elihu den Schluß seiner zweiten Rede ein; der Sinn der Frage ist: Job benehme sich gerade so, als ob Gott nur von ihm zu lernen hätte, was und wie er vergelten müsse. Subject bei יְשַׁלְּמֶנָּה ist Gott, und Elihu sagt: soll er von dem, was bei dir ist, ausgehend (מֵעִמְּךָ), d. h. nach deinem Sinne und Gutdünken vergelten? ־ָהּ ist neutral gebraucht und bezieht sich allgemein auf das, was vergolten werden muß, das Gute und Böse, nach dem Inhalt der ganzen Rede aber vorzugsweise auf letzteres. Die beiden כִּי dienen noch zur Fortsetzung der Frage (Stickel), und er sagt: soll er nach deinem Sinne vergelten, weil du verworfen hast (nämlich die frühere Fügung Gottes in Bezug auf dich), und du wählst (nämlich wie Gott fortan dich zu behandeln habe), und nicht ich? Durch letztern Beisatz: „und nicht ich" will Elihu dem Job das Ungereimte seiner Meinung fühlbar machen und ihm sagen, es habe auch jeder Andere, dessen Meinung von der seinigen abweiche, wie z. B. Elihu selbst, das Recht, eben so zu wählen, was ihm gut dünke, wie Job, und es lasse sich nicht einsehen, warum nur allein Job's und keines Andern Wahl sollte Berücksichtigung verdienen. Verdienen solche aber alle Wahlen, dann müssen alle unberücksichtigt bleiben, weil sie verschiedene und entgegengesetzte Vergeltungsweisen zugleich fordern. Hieran schließt sich noch die Aufforderung an Job, gegen das Gesagte vorzubringen, was er wisse, wobei freilich vorausgesetzt wird, daß er nichts Triftiges werde erwiedern können.

34. 35. Elihu spricht noch die Ueberzeugung aus, daß jeder Einsichtsvolle mit ihm übereinstimmen und Job's Behauptungen für unüberlegt und falsch erklären müsse. Die אַנְשֵׁי לֵבָב (Männer von Verstand) sind dieselben wie V. 10. Das יֹאמְרוּ לִי ist auch zum zweiten Halbvers nur im Sing. herüber zu denken. Das, was die Einsichtsvollen sagen, enthält V. 35. הַשְׂכֵּיל ist ein sogenannter infinitivus nominascens, und synonym mit דַּעַת, Einsicht, Verstand. Der Ausdruck: „nicht mit Einsicht" bezieht sich aber nicht auf Alles, was Job gesagt, sondern nur auf das, was Elihu aus seinen Reden bereits angeführt hat.

36. Zum Schlusse spricht Elihu noch den Wunsch aus, daß Job's Leiden fortdauern möge, bis er bessern Sinnes werde. אָבִי ist entweder (als Substantiv von אָבָה, wollen) „mein Wunsch" (Targ., Kimchi, Ralbag), oder

37. Denn Missethat fügt er zu seiner Sünde,
Klatscht höhnend in die Hände unter uns,
Und mehrt noch seine Worte gegen Gott.

Kap. XXXV.

In der folgenden Rede bespricht Elihu die schon 34, 9. berührte Behauptung Job's noch ausführlicher, und sagt, durch Frömmigkeit und Sünde nütze und schade der Mensch nur sich selbst. Wäre dieses nicht, so könnte Frömmigkeit und Tugend vom Menschen nur gefordert sein, weil er etwa Gott damit nützen würde; dieses aber sei schlechthin unmöglich. Die Erscheinung dagegen, daß Unglückliche oft unterdrückt werden und lange Zeit keine Hilfe erhalten, habe darin ihren Grund, daß dieselben theils zu wenig Vertrauen auf Gott und zu wenig Demuth haben, theils zu leicht an der göttlichen Gerechtigkeit verzweifeln, wenn dieselbe nicht augenblicklich, wie sie's wünschen, in Bestrafung der Bösen sich wirksam erweise.

einfache Interjection: utinam! (Gekat., cf. Gesen. Thesaur.) Viele nehmen es zwar in der Bedeutung: mein Vater, womit Elihu auf einmal Gott anreden würde; allein die Benennung Vater, die im hebräischen Kanon nur viermal von Gott vorkommt (Deut. 32, 6. Jes. 63, 16. 64, 7. Mal. 2, 10.), und immer nur mit Rücksicht auf sein eigenthümliches Verhältniß zum theokratischen Volke und seine außerordentlichen Thaten zum Besten desselben, hätte hier keinen rechten Grund und erschiene zudem als eine sehr übertriebene, durch den Zusammenhang gar nicht irgend gerechtfertigte Affectation. Das Prüfen ist das Läutern und Erproben durch Leiden. עַד־נֶצַח (auf immer) will nicht sagen, daß Job's Leiden gar kein Ende nehmen, sondern nur, daß sie so lang dauern sollen, bis er sich gebessert habe. תְּשֻׁבֹת sind wieder nur diejenigen Erwiederungen Job's auf die Reden seiner Freunde, die Elihu bereits angeführt hat. Sie sind mit Uebelthätern oder unter Uebelthätern gegeben, d. h. sie sind von der Art, wie Uebelthäter sie zu geben pflegen.

37. Dieser Vers erklärt sich noch näher über die vorerwähnten Erwiederungen und begründet damit zugleich den ausgesprochenen Wunsch. Jene Erwiederungen sind nur ein Hinzufügen neuer Sünden zu den schon vorhandenen. Unter חַטָּאת ist nämlich die Sünde gemeint, welche dem Job anfänglich das Leiden zugezogen, und unter פֶּשַׁע diejenige, die er durch seine verkehrte Reden noch auf sich ladet und zu der alten noch hinzufügt. Bei יִסְפּוֹק ist כַּפַּיִם ausgelassen, und das Klatschen in die Hände ist hier Geberde des Unwillens und der Verhöhnung, und zwar gegen Gott gerichtet. יֶרֶב ist Fut. Hiph.: er macht viel seine Worte gegen Gott, er begnügt sich nicht mit einfachem, gegen Gott ausgesprochenem Tadel.

1. Und es erwiederte Elihu und sprach:
2. Hältst etwa dieses du für Rechtsentscheidung,
Daß du erklärst: ich bin gerecht vor Gott?
3. Weil du noch sagst, was es dir nütze,
Was hilft mir mehr als meine Sünde?
4. Ich will darauf dir Antwort geben,
Und deinen Freunden auch mit dir.
5. Blick' nur zum Himmel auf und siehe,
Schau zu den Wolken, welche dir zu hoch!

1. 2. Mit Rücksicht auf die vorige Beweisführung fragt Elihu noch, ob denn Job schon wirklich gerechtfertigt sei, wenn er sich selbst für gerecht ausgebe. Weil nach dem Bisherigen eine bejahende Antwort gar nicht möglich, beweist er die nothwendige Verneinung nicht erst, sondern bedient sich der Frage bloß als Uebergangsglied zu einer neuen auffallenden Aeußerung Job's. זאת geht auf den Inhalt des zweiten Halbverses. מִשְׁפָּט ist die Rechtfertigung. Bei צִדְקִי ist das Verbum היה zu ergänzen, und מִן hat wie 4, 17. die Bedeutung „vor": *meine Gerechtigkeit ist*, besteht vor Gott, d. h. ich bin vor ihm gerecht.

3. Mit כִּי wird das Vorbringen der vorigen Frage begründet und zugleich der Hauptsatz eingeführt, mit dessen Widerlegung sich das Nachfolgende beschäftigt. Daß Elihu hier den Job die Nutzlosigkeit der Tugend behaupten lassen will, erhellt deutlich aus 34, 9. לָךְ ist statt לִי nur indirecte Anführung der fremden Rede, die aber sogleich in die directe übergeht. Das מִן ist comparativ, und aus מֵחַטָּאתִי ist zum ersten Halbvers מֵחַטָּאתֶךָ herüber zu denken: was dir nütze mehr als deine Sünde, und wovon habe ich Gewinn mehr als von meiner Sünde, d. h. Tugend nützt eben so wenig als Sünde. Daß Job so sprechen kann, ist dem Elihu gerade ein Beweis, daß er nicht gerecht ist vor Gott.

4. Um die Aufmerksamkeit zu steigern, kündet er die Widerlegung des vorigen Satzes noch förmlich an und bemerkt, daß dieselbe nicht bloß dem Job, sondern auch seinen Freunden gelte; diesen nämlich insofern, als sie zu Job's Behauptungen geschwiegen und ihm so stillschweigend Recht gegeben hatten. An anderweitige, mit Job gleichgesinnte Personen zu denken (Umbr., Hirzel), ist nirgends eine Veranlassung, geschweige denn Nöthigung.

5. Elihu führt nun V. 5—8 gegen Job einen ähnlichen Beweis, wie früher Eliphas (Kap. 22), nur daß er ihn anders anwendet und weiter ausführt. Gott kann vermöge seiner Größe und Erhabenheit durch menschliche Handlungen weder gewinnen noch verlieren, dieselben können daher nur für den Menschen selbst gute oder böse Folgen haben. שְׁחָקִים steht wie sonst auch (z. B. Ps. 36, 6. 57, 11. 108, 5.) synonym mit שָׁמַיִם. Das מִמֶּךָּ ist dann so zu verstehen, daß die Wolken und der Himmel höher seien, als daß Job sie durch seinen Blick und seine Beobachtung erforschen und durchdringen könnte.

6. Wenn du nun sündigest, was thust du ihm?
Und sind auch deiner Frevel viel, was schadet's ihm?
7. Bist du gerecht, was giebst du ihm,
Und was empfängt er dann aus deiner Hand?
8. Dem Mann wie du gilt deine Uebelthat,
Sowie dem Menschensohne deine Tugend.
9. Man schreit um Hilfe wegen viel Bedrückung,
Und jammert über die Gewaltthat Vieler;
10. Doch sagt man nicht: Wo ist denn Gott, mein Schöpfer,
Der Freudenlieder schenket in der Nacht;

Was aber dießfalls vom Himmel gilt, gilt noch weit mehr von Gott, der über dem sichtbaren Himmel erst seine Wohnung hat.

6. 7. Da Gott so erhaben ist, so können ihn Job's Sünden nicht in der Weise berühren, daß sie ihm irgendwie schadeten oder seine Seligkeit schmälerten. פָּעַל und עָשָׂה stehen im schlimmen Sinne: Böses zufügen, schaden. —תִּפְעָל־ ist nur verkürzte Form von תִּפְעַל statt des gewöhnlichen תִּפְעַל (cf. Norzi מנחת שי). Eben so wenig kann ihm aber auch Job's Tugend nützen; er ist auch in dieser Hinsicht zu erhaben und zu selig, als daß menschliche Dienstleistung seine Seligkeit vermehren könnte.

8. Aus den beiden vorigen Sätzen wird nun der Schluß gezogen, daß die Folgen der guten und bösen Handlungen nur den Menschen selbst treffen können. Für den Mann wie du, d. h. für dich ist dein Böses, d. h. dich treffen die Folgen desselben, und so geht es überhaupt Jedem, der nach deiner Weise Böses thut. Und wie mit dem Bösen verhält es sich umgekehrt auch mit der Tugendübung. בֶּן־אָדָם ist nur ein anderer Ausdruck für אִישׁ und dabei zunächst an Job gedacht, daher צִדְקָתֶךָ.

9. Gegen die vorige Behauptung konnte man einwenden, warum denn doch Viele unter ungerechtem Drucke leiden und vergeblich um Hilfe rufen. Und Job selbst hatte diese Thatsache als einen Beweis für seine Behauptungen bezeichnet 24, 12. Elihu führt daher die betreffende Aeußerung Job's als solche an, nur mit andern Worten, und beseitigt sie dann im Folgenden. עֲשׁוּקִים steht hier in abstracter Bedeutung: Bedrückungen, Erpressungen. זְרוֹעַ (Arm) ist Bild der Stärke, hier insbesondere der gewaltthätigen. רַבִּים sind nicht etwa Angesehene und Fürsten, sondern das Wort ist bloß Bezeichnung der Menge. Der erste Halbvers hebt die Größe der Bedrückung, der zweite die Menge der Bedrücker hervor.

10. Jene Einwendung, sagt Elihu, enthält zwar Wahrheit und läßt sich nicht abläugnen; allein es ist sehr natürlich, daß das Erwähnte geschieht; denn Keiner sagt: wo ist Gott ꝛc., d. h. Keiner kümmert sich um Gott und bedenkt, daß derjenige, der ihn geschaffen, ihn auch am besten erhalten könne, und wendet sich sofort mit demüthigem Vertrauen an ihn. עֹשַׂי ist sogenannter Plur. majest. für עֹשִׂי. Die Nacht ist hier vorherrschend bildlich als Nacht

11. Der uns belehrte vor der Erde Thieren,
Uns vor des Himmels Vögeln weise machte?
12. Dort schreien sie und er erhört sie nicht,
Des Uebermuths der Bösen wegen.
13. Ein Frevelwort ist's: Gott vernimmt es nicht,
Und der Allmächt'ge achtet nicht darauf.
14. Auch wenn du sagst: man sieht ihn nicht,
Ist doch vor ihm der Streit, und harre nur auf ihn.

des Unglücks gemeint, und die Gesänge sind Zeichen und Ausdruck der Freude über die erfolgte Rettung aus demselben; der Sinn des zweiten Halbverses ist also: welcher das dunkelste Unglück in das erfreulichste Glück verwandelt, sobald der Mensch dessen fähig ist.

11. Fortsetzung. Gott hat den Menschen nicht bloß geschaffen, sondern ihn vor allen andern irdischen Geschöpfen auch noch hoch bevorzugt durch das Geschenk der Vernunft, durch welche er namentlich auch Gott erkennen und sofort auch wissen kann, an wen er sich im Unglück zu wenden habe. Jetzt erscheint seine Gleichgültigkeit in Bezug auf Gott noch um so verwerflicher und die Schuld ganz allein nur auf ihm liegend, wenn er keine Hilfe erlangt. Bei מַלְּפֵנוּ ist א nach מ ausgefallen, und dieses in seine Punktation getreten, ähnlich wie 2 Sam. 22, 40. תַּזְרֵנִי für תְּאַזְּרֵנִי (Ps. 18, 40.) vorkommt.

12. Weil und so weit die Menschen sich auf die erwähnte Weise gegen Gott betragen, können sie auch keine Hilfe von Gott erhalten, wenn sie solche wünschen. שָׁם ist zurückweisend auf V. 9: dort, d. h. wann und wo sie bedrängt werden, da schreien sie zwar um Hilfe, aber bleiben unerhört. Die Ursache ist der Uebermuth der Bösen, die Bösen aber sind eben sie selbst; also deßwegen bleiben sie unerhört, weil sie voll Uebermuth und Bosheit sind. Darin ist schon enthalten, daß ihr Schreien nicht ein demüthiges, vertrauensvolles Rufen zu Gott ist.

13. Daraus aber, daß Gott ihr Geschrei nicht erhört, folgt nicht, daß ihm ihr Schicksal und ihre Bedrückung gleichgültig sei. Wenn daher Job dieses behauptete (24, 12.), so hat er eine frevelhafte Behauptung ausgesprochen. Denn jenen Bedrängten wird nur darum keine göttliche Hilfe zu Theil, weil sie keiner solchen empfänglich sind wegen ihres Mangels an Gottvertrauen. שָׁוְא (eitel) hat hier den Nebenbegriff des moralisch Bösen; er will also sagen: frevelhaft ist die Rede: „Gott hört nicht" rc. Das Suff. in יְשׁוּרֶנָּה bezieht sich auf das Schreien um Hilfe.

14. Gott ist im Gegentheil, auch wo er noch nicht hilft, um die Leidenden bekümmert; diesen Sinn hat der Ausdruck: ihre Sache ist vor ihm. Sie dürfen daher nur mit Geduld auf ihn harren, so bleibt die Hilfe nicht aus. Elihu scheint auf 23, 8. 9. Rücksicht zu nehmen, wo Job darüber klagte, daß sich Gott nirgends zeige. כִּי wird am besten als Bedingungspartikel und אַף affirmativ gefaßt wie גַּם. Bei תְּשׁוּרֶנּוּ ist das Subject allgemein gemeint:

15. Und jetzt, wenn nicht bestraft sein Zorn,
So kennt er nicht den großen Uebermuth.

16. Und Job, vergeblich öffnet er den Mund,
Und ohne Einsicht macht er viele Worte.

Kap. XXXVI.

In seiner letzten Rede setzt Elihu noch ausführlicher die Absichten auseinander, warum Gott auch über die Guten und Frommen zuweilen Unglück kommen lasse, nämlich um sie vor groben Sünden und dem Verderben zu bewahren, oder wenn sie in solche gefallen sind, sie zur Besserung zu bewegen. Daran schließt sich dann die warnende Versicherung, daß das Verderben unausbleiblich erfolge, wenn im letzteren Falle die Besserung ausbleibe. Diesen allgemeinen Satz wendet dann Elihu auf Job an und fordert ihn auf, die göttliche Mahnung, welche sich in seinem traurigen Schicksal ausspreche, nicht zu verachten, sondern andern Sinnes zu werden, Gottes Gerechtigkeit anzuerkennen und sich ihren Anordnungen zu unterwerfen. Und damit dieß um so eher geschehe, giebt er noch eine weitläufige Beschreibung von Gottes mächtigem und unbegreiflichem Wirken in der ganzen Schöpfung.

du siehst ihn nicht s. v. a. man sieht ihn nicht. דִּין ist die richterliche Entscheidung, dann der Gegenstand derselben, ähnlich wie רִיב (der Streit, die Streitsache), und חוֹלֵל ist was sonst יָחֵל (warten, harren).

15. Diese Worte führt Elihu als Aeußerung Job's und aller Derer an, welche an Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln geneigt sind. Wenn Gott nicht straft, wo sie glauben, daß er es thun sollte, so folgern sie daraus, daß er sich nicht um das Strafwürdige kümmere. עַתָּה ist mit Nachdruck vorangestellt: jetzt, nämlich wo nach der Ansicht der Redenden göttliche Strafe nöthig wäre. כִּי ist wieder Bedingungspartikel, und אַיִן dem Sinne nach s. v. a. לֹא. יָדַע mit ב ist ein Kenntnißnehmen von Etwas, und involvirt den Nebenbegriff des sich Kümmerns darum. פַּשׁ (ἁπ. λεγ.) geben die LXX und Vulgata mit παράπτωμα und scelus, und nehmen es also für gleichbedeutend mit פֶּשַׁע; allein da פּוּשׁ wie das arab. فَاشَ superbire bedeutet, so ist פַּשׁ ohne Zweifel Stolz und Uebermuth, und zwar solcher, durch den Manche leiden und den Gott bestrafen sollte.

16. Die vorige Aeußerung wird nicht widerlegt, sondern nur als unverständiges Gerede bezeichnet, und damit abgewiesen. „Viel machen" steht hier in gleichem Sinne wie 34, 37., nur daß יַכְבִּר zugleich noch das Lästige und Unerträgliche ausdrückt, welches für Andere in Job's Reden liegt.

1. Und Elihu fuhr fort und sprach:
2. Wart nur ein wenig, daß ich dich belehre,
Denn noch sind Worte da für Gott.
3. Zum Fernen will mein Wissen ich erheben,
Und meinem Schöpfer Recht verschaffen.
4. Denn wahrlich, nicht Betrug sind meine Worte,
Ein Kund'ger ohne Falsch verkehrt mit dir.
5. Sieh! Gott ist groß und nicht verschmäht er,
Ja groß ist er an Kraft des Herzens.

1. 2. Da Job immer noch keine Antwort giebt, so will Elihu die Widerlegung gegen ihn weiter führen und vollenden, verlangt aber zuvor wieder Aufmerksamkeit und fügt den Grund bei, er habe für Gott, d. h. zu Gunsten Gottes noch mehr zu sagen. כַּתַּר ist ein chaldäisches Wort, s. v. a. הוֹחִיל (warten), ebenso זְעֵיר s. v. a. מְעַט (wenig) und חַוָּה wie 32, 6. s. v. a. הִגִּיד (anzeigen), hier: belehren. לְ bei אֱלוֹהַּ ist Dat. commod. für Gott, d. h. zur Vertheidigung Gottes.

3. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch näher bestimmt. לְמֵרָחוֹק heißt buchstäblich: zu dem aus der Ferne, d. h. zu dem Fernen oder Entfernten; die gewöhnliche Auffassung: aus der Ferne, weither (Rosenm., Umbr., Hirzel, Stickel), oder gar: a priori (Melsh.), hat das לְ gegen sich, welches nicht eine Richtung oder Bewegung irgendwoher, sondern irgendwohin bezeichnet und in diesem Sinne nachher gerade auch bei מֵרָחוֹק vorkommt (39, 29. vgl. 2 Sam. 7, 19. 2 Kön. 19, 25.). Dieser Entfernte ist nun kraft des Parallelismus ohne Zweifel derselbe wie פֹּעֲלִי (mein Schöpfer), also Gott, als der im Himmel Thronende. Zu ihm oder für ihn will Elihu sein Wissen erheben, d. h. was er von ihm weiß, will er zu seiner Vertheidigung vorbringen. „Ihm Recht geben" heißt hier: beweisen, daß er gerecht sei, daß er keine Ungerechtigkeit ausübe.

4. Um den Job für sich einzunehmen, versichert Elihu noch, daß er nicht etwa trügerisch und arglistig reden, sondern seine Ueberzeugung rein und klar aussprechen und nur das sagen werde, was er mit Bestimmtheit wisse. Mit תְּמִים דֵּעוֹת will er nicht einen vollendeten Weisen (Melsh., Ew.) bezeichnen, sondern dem שֶׁקֶר (Lüge, Trug) gegenüber nur *Einen*, der *kein* unzuverlässiges und *falsches* Wissen vorbringt. Bei עִמָּךְ fehlt das Verbum, etwa יִהְיֶה, *ein Solcher* ist mit dir, verkehrt mit dir.

5. Zunächst beantwortet Elihu die Frage Job's, ob denn Gott das Werk seiner Hände verachte und verschmähe (10, 3.), dahin, daß dieß keineswegs der Fall sei. Bei יִמְאָס ist nicht ein bestimmtes Object zu ergänzen, sondern der Ausdruck: „er verschmäht nicht", hat den Sinn: Verschmähen und Verachten ist überhaupt nicht seine Sache, obwohl er wegen seiner Erhabenheit Jeden als niedrig verachten und unbekümmert um ihn sein könnte. Er ist

6. Die Frevler läßt er nicht am Leben,
Und Leidenden verschafft er Recht;
7. Entzieht nicht den Gerechten seine Augen,
Mit Königen läßt er sie auf dem Throne
In hohen Ehren sitzen immerdar.
8. Und wenn Gefesselte in Ketten schmachten,
Gefangen in des Leidens Banden;
9. So thut er ihnen ihre Thaten kund,
Und ihre Sünden, daß sie übermüthig waren;
10. Und öffnet der Belehrung dann ihr Ohr,
Und spricht: umkehren sollen sie vom Bösen.

groß an Kraft des Herzens, d. h. an hoher Einsicht, wonach er Jeden kennt, und weiß, was ihm gebührt, und darnach dann auch handelt.

6. In Folge des Gesagten übt er durchaus Gerechtigkeit; die Frevler vertilgt er, die ungerecht Bedrückten rettet er. חִיָּה ist hier wie öfters: am Leben erhalten, und daher mit לֹא s. v. a. tödten, vertilgen. מִשְׁפָּט ist das Recht, das ihnen gebührt; das Verschaffen desselben involvirt zugleich die Andeutung, daß ihr Leiden Folge von verübter Ungerechtigkeit sei.

7. Ausführung der zweiten Hälfte des vorigen Verses. צַדִּיק steht collectiv, und es sind die vorigen עֲנִיִּים darunter gemeint, denen Gott zu ihrem Recht verhilft. Er behält sie gleichsam immer im Auge, um ihnen zur rechten Zeit Hilfe zu schaffen, und sie aus ihrem Elend zu erhöhen; und diese Erhöhung ist dann eine sehr auffallende. אֶת־ ist Präposition, und aus dem zweiten Versglied wirkt יֹשִׁיבֵם herüber: bei oder mit Königen, d. h. gleich ihnen, läßt er sie sitzen auf den Thron, d. h. er erhebt sie gleichsam zu königlichen Ehren, und zwar so, daß sie einen plötzlichen Verlust ihres Glückes nicht mehr zu besorgen haben. Das לָנֶצַח will nur die ununterbrochene Dauer dieses Glückes ausdrücken.

8. 9. Gegen das Gesagte konnte man einwenden, wie es denn komme, daß Gott dennoch auch über Fromme und Rechtschaffene Leiden kommen lasse? Darauf erwiedert Elihu, es geschehe, um sie auf das Böse aufmerksam zu machen, davor zu warnen oder davon zu befreien. Die Gebundenen und Gefesselten sind die vorerwähnten Gerechten, ihre Bande und Fesseln aber sind schwere Unglücksfälle ꝛc., wie das חַבְלֵי עֹנִי (Bande des Leidens) zeigt. Durch solche thut ihnen Gott kund ihre That, er macht sie aufmerksam, daß sie bereits auf bösem Wege sind und in schwere Sünden zu fallen Gefahr laufen. Zugleich thut er ihnen kund ihre bereits verübten Sünden, macht sie nämlich auf diese aufmerksam, damit sie fortan davon ablassen, und schreckt sie gleichsam davon ab, indem er ihnen die Größe derselben durch die Größe ihrer Leiden veranschaulicht. כִּי יִתְגַּבָּרוּ ist nur nähere Erklärung von פִּשְׁעֵיהֶם.

10. Fortsetzung. „Das Ohr öffnen für die Belehrung" hat hier ähnlichen Sinn wie 33, 16. Gott bringt ihnen die Belehrung durch das Unglück auf

11. Wenn sie drauf achten und ihm dienen,
Vollenden ihre Tage sie im Glücke
Und ihre Jahr' in großer Wonne.

12. Und wenn sie nicht drauf achten, rennen hin sie in's Geschoß,
Und sterben so in ihrem Unverstande;

13. Entweihten Herzens werden sie voll Zorn,
Und flehen nicht zu Gott, wenn er sie bindet;

eine so nachdrückliche Weise bei, daß sie dieselbe nicht überhören können, während sie vielleicht für jede andere Art von Belehrung kein Gehör gehabt hätten. Das וַיֹּאמֶר ist daher nicht als ein eigentliches Reden zu denken, sondern nur als die Sprache, welche das Unglück eo ipso spricht, sobald es einmal als göttliche Strafe oder Warnung erkannt ist. כִּי ist Einführung der directen Rede (Gesen., Lehrgeb. 846); er spricht (nämlich mittelbar durch die verhängten Leiden): sie sollen zurückkehren vom Bösen.

11. Jetzt wird der Erfolg solcher Warnungen angegeben. Wenn die vom Unglück Getroffenen hören, d. h. beachten, nämlich die in demselben enthaltene Warnung, und wenn sie dienen, was hier vom religiösen Dienste und religiösen Leben überhaupt gemeint ist, also: wenn sie zur Tugend und Frömmigkeit zurückkehren, dann werden sie vollenden ihre Tage im Guten, d. h. sie werden bis zum Lebensende glücklich sein; in dem יְכַלּוּ liegt aber zugleich der Nebenbegriff eines hohen Alters, sofern es die Vollendung, Erreichung der Vollzahl der dem menschlichen Leben überhaupt zugemessenen Tage bezeichnet. Das letzte Versglied sagt dann dasselbe, nur mit stärkern Ausdrücken.

12. Gegensatz. Erst wenn sie auf jene Warnungen nicht achten, und somit nichts mehr im Stande ist, sie zur Besinnung zu bringen, gehen sie zu Grunde. Ihr Untergang ist aber dann ein selbstverschuldeter, und sie haben keine Ursache, über Gott zu klagen. „In's Geschoß rennen" hat denselben Sinn, wie 33, 18. Im Unverstand sterben sie, d. h. das Rechte und Gute nicht kennend und darum es auch nicht übend, beides in Folge der Gleichgültigkeit gegen die göttlichen Warnungen, also nach unserer Redeweise: in Unglaube und Sünde.

13. Weil Elihu auch den Job unter diejenigen zählt, welche die durch's Unglück gegebene göttliche Warnung nicht beachten, so beschreibt er ihm noch kurz die Beschaffenheit und Lage derjenigen, bei denen dieses regelmäßig der Fall sei. Sie sind entweihten Herzens, d. h. ohne Scheu und Ehrfurcht vor Gott und göttlichen Dingen. יָשִׂימוּ אַף kann der Analogie gemäß nicht wohl heißen: Zorn aufhäufen (Aben Esra) oder Zorn anfachen (Melch.); es ist dabei vielmehr etwa בְּלִבָּם oder בְּקִרְבָּם ausgelassen zu denken; sie fassen Zorn in ihrem Innern, nämlich gegen Gott, daß er sich nicht nach ihrem Wunsche richtet. Und sie rufen nicht um Hilfe, nämlich aus Verstocktheit; sie wollen gleichsam Gott den Dienst nicht erweisen, daß sie sich flehend an ihn wenden

14. Dann stirbt schon in der Jugend ihre Seele,
Und unter den Geschändeten ihr Leben.
15. Er aber rettet Leidende durch ihre Leiden,
Und öffnet durch die Drangsal ihre Ohren.
16. Auch dich entführt er so dem Rachen der Bedrängniß
In eine Weite, wo nicht mehr Beengung eintritt,
Und was auf deinen Tisch kommt, ist voll Fett.

und dadurch ihre Unterwürfigkeit gegen ihn an den Tag legen. Wenn er sie bindet, nämlich mit den Banden des Leidens, im ähnlichen Sinne wie V. 8.

14. Die Folge jenes Betragens ist dann, daß sie vor der Zeit in früher Jugend sterben. Letztere überhaupt ist gemeint unter נֹּעַר (Knabenalter). נֶפֶשׁ und חַיָּה sind hier nur Umschreibung der Person. קָדֵשׁ ist eigentlich ein Geweihter, wird aber besonders von solchen gebraucht, die sich dem Dienste unzüchtiger Götzen geweiht haben, also von Geschändeten. Das ב drückt die Aehnlichkeit aus: unter ihnen ist s. v. a. wie Einer aus ihnen, d. h. gleich ihnen. Elihu will sagen: der Tod jener Menschen kommt dann so schnell und schrecklich, wie der Tod solcher im Dienste unreiner Götzen von Jugend auf Geschändeten.

15. Nach der Unterbrechung V. 12—14 nimmt Elihu den frühern Gedanken wieder auf, daß Gott die Leiden der Menschen nur zu ihrer Rettung bestimme, faßt das oben Gesagte in einen kurzen sententiösen Satz zusammen und macht dann im Folgenden die specielle Anwendung davon auf Job selbst. בְּעָנְיוֹ heißt nicht: aus seinem Elend (Umbr., Justi), sondern: durch sein Elend; ב bezeichnet das Mittel und Werkzeug. Und das Oeffnen der Ohren hat denselben Sinn wie V. 10.

16. Nun die Anwendung auf Job. Das אַף dient bloß zur Hervorhebung des Pronomens bei הֵסִית, und dieses ist verheißend, ähnlich wie das sogenannte praet. propheticum: auch dich will oder wird er führen, wenn du nämlich der Warnung folgst, die er dir durch die Leiden gegeben hat, aus dem Rachen der Bedrängniß; diese ist durch פֶּה mit einem reißenden Thiere verglichen. הֵסִית steht aber in seiner eigentlichen und nächsten Bedeutung: „führen", und man hat nicht nöthig, es im Sinne von הֵסִיר zu nehmen (Aben Esra); den Begriff der Entfernens bekommt das Verbum von selbst durch das beigefügte מִן. רַחַב (Weite) ist als Accusativ der Bewegung zu fassen, und bezeichnet bildlich den Gegensatz von צַר (Enge); er führt aus der Enge in die Weite, und zwar in eine solche, an deren Stelle nie mehr eine Enge kommt. מוּצָק von צוק ist: Beengung, Enge, und das Suff. bei תַּחְתֶּיהָ bezieht sich auf רַחַב, welches, als Räumlichkeit gedacht, wie מָקוֹם (20, 9.) auch als Femin. construirt sein kann (Hirzel). נַחַת „das Herabsteigen" steht metonymisch für das Herabsteigende, das, was auf den Tisch niederkommt, die Speise, diese ist voll Fett; und der Tisch, mit fetten Speisen besetzt, ist Bild des Glückes und göttlichen Segens (vgl. Ps. 23, 5.).

17. Wenn aber von des Frevlers Urtheil voll du bist,
Dann werden Urtheil und Bestrafung sich berühren.

18. So möge denn der Zorn dich nicht zum Hohn verleiten,
Und nicht das große Lösegeld dich irreführen!

19. Soll er dir nicht durch Drangsal Glück verleihen,
Und alle Kräfte des Vermögens?

17. Gegensatz des Vorigen. Im Anfang ist אִם ausgelassen. Das Urtheil des Frevlers ist eben das schon wiederholt getadelte frevelhafte Urtheilen über die göttlichen Fügungen, z. B. 34, 5—9. 35, 3. 13., wodurch sich nach Elihu's Ansicht auch Job den Frevlern gleichgestellt hat. Das zweite דִּין ist dann bloße Wiederholung des ersten, und מִשְׁפָּט ist die Folge davon, die gerechte Strafe. Er will also sagen, wenn Job von jenem Urtheilen und dem entsprechenden Handeln nicht ablasse, so werde bald die verdiente Strafe folgen, denn diese stehe mit jenem in Verbindung und hänge auf's engste damit zusammen.

18. An die vorigen Aussprüche knüpft Elihu jetzt eine entsprechende Ermahnung. Job solle sich durch sein Unglück nicht zu frevelhaften Handlungen verleiten lassen. כִּי ist affirmativ. חֵמָה ist der Zorn, den Job (nach Elihu's Ansicht) gegen Gott und seine Anordnungen hegt. Diesen soll er ablegen und nicht durch ihn zum Hohn, d. h. hier zur Lästerung Gottes sich verleiten lassen. Als Subject bei יְסִיתְךָ läßt sich nicht Gott (vgl. Hirzel), sondern nur חֵמָה denken; daß dieses als Mascul. behandelt ist, erklärt sich „entweder durch die neutrale Fassung des Verb., oder dadurch, daß חֵמָה hier gleichbedeutend mit אַף, deßhalb nach dessen Genus construirt wurde" (Stickel). סֶפֶק (= סָפֶק) ist das Schlagen in die Hände in demselben Sinne wie 34, 37. Die Menge oder Größe des Lösegeldes ist das den Job drückende Leiden. Elihu hat dasselbe schon wiederholt als Läuterungs- und Rettungsmittel bezeichnet, und betrachtet es hier als den Preis, mit welchem Job, wenn er will, auf's Neue Gottes Wohlgefallen und Segen, und damit sein früheres Glück wieder einlösen kann. Er soll sich daher durch die Größe desselben nicht verführen lassen, dahin nämlich, daß er Gott wegen desselben für ungerecht halte oder erkläre.

19. Job soll vielmehr bedenken, daß das Leiden noch das einzige Mittel ist, wodurch Gott ihn retten kann und will. שׁוּעַ für יֵשׁוּעַ (Meier, Wurzelw.) eigentlich: Weitsein, ist hier bildliche Bezeichnung von Reichthum und Glück im Allgemeinen. Die Frage, ob Gott ihm ohne Bedrängniß Glück verleihen solle, will sagen: auf andere Art sei es ja nicht möglich; wenn er es auf diesem Wege nicht wolle, müsse er es nur gar nicht wollen. Daß בְּצַר nur eine spätere Form für בֶּצֶר (22, 24.) sei (Umbr., Hirzel), ist eine um so willkürlichere Annahme, als sich schon vermöge des Zusammenhanges das צַר (V. 16) hier wieder erwarten läßt, und dieses צַר sogar auf jenes zurückzuweisen scheint. Der zweite Halbvers ist nur noch Erweiterung des שׁוּעֲךָ;

20. Verlange nicht so sehr nach jener Nacht,
Wo Völker an die Stelle and're treten;

21. Und hüte dich, zum Frevel dich zu wenden,
Denn dieses wählst du lieber als das Leiden.

22. Sieh, Gott ist hoch in seiner Macht!
Wer ist wie er ein Herrscher?

denn כֹּחַ ist wie Sprw. 5, 10. Vermögen, Besitz; und Kräfte des Vermögens sind großer, reicher Besitz. Der Ausdruck ist gewählt mit Rücksicht auf die frühere Habe Job's.

20. So wenig als zu einer Lästerung Gottes soll sich Job zu einem heftigen Wunsch nach dem Tode verleiten lassen. שָׁאַף (lechzen, schnauben) drückt eben einen solchen heftigen Wunsch aus. הַלָּיְלָה (die Nacht) ist die Nacht des Verderbens und Unterganges, also die Todesnacht, wie ja überhaupt Dunkel und Nacht gern als bildliche Bezeichnung von Unglück und Untergang gebraucht werden. Der zweite Halbvers beschreibt dann die Veränderung, welche diese Nacht herbeiführt. לְ kann man elliptisch fassen: welche dazu bestimmt ist, dazu dient, daß Völker treten an die Stelle von Völkern; תַּחְתָּם nämlich steht für תַּחַת־עַמִּים, und das Suff. ist nur gebraucht, weil עַמִּים vorhergeht, obgleich es sich nicht gerade auf diese עַמִּים bezieht. Nach Amos 8, 4. kann aber לְ auch geradezu das Object zu שָׁאַף einführen, so daß לַעֲלוֹת וגו׳ nur als eine Art erklärender Apposition zu הַלָּיְלָה erscheint.

21. Ueberhaupt soll sich Job nicht zum Bösen verleiten lassen durch seine Leiden. Dieses Böse ist nach Elihu's Darstellung aber hauptsächlich Ungeduld und Klage über Gottes Fügung. תֵּפֶן steht intransitiv: sich wenden; בָּחַר mit עַל־ kommt nur hier vor und ist bloß ungewöhnliche Construction für בָּחַר mit dem Accusativ, und man braucht nicht etwa לִפְנוֹת zu ergänzen: nach diesem dich zu wenden wählst du lieber rc. (Reim., Ew.). Das מִן ist vergleichend: dieses wählst du lieber als das Leiden, d. h. du bist mehr dazu geneigt als zur geduldigen Ertragung des Leidens. Damit zeigt Elihu zugleich, daß er die Warnung im ersten Halbvers nicht ohne Grund ausgesprochen habe.

22. Jetzt beschreibt Elihu die göttliche Macht und Größe, um Job zur Ehrfurcht gegen Gott zu stimmen. Zuerst hält er sich nur ganz im Allgemeinen und richtet die ausdrückliche Aufforderung an Job, Gott um seiner Größe willen zu preisen und nicht hinter den übrigen Menschen in dieser Hinsicht zurück zu bleiben. יַשְׂגִּיב steht intransitiv: er ist hoch in seiner Macht; damit will Elihu zugleich sagen, der Mensch sei zu niedrig, als daß er ihn beurtheilen könnte, und wenn er es doch thue, so sei es Anmaßung und Unrecht. מוֹרֶה übersetzen schon die LXX richtig mit δυνάστης, und Hieronymus mit legislator; eigentlich bedeutet es „Lehrer“, allmählig verband sich aber damit überhaupt der Begriff eines Höhern, der über Andere zu gebieten hat, so daß es dem ähnlich lautenden aramäischen ܡܳܪܳܐ und מָרֵא (Herr) Dan. 2, 47. gleichbedeutend wurde.

23. Wer hat je seinen Weg ihm vorgeschrieben,
 Und wer gesagt: du handelst unrecht?
24. Gedenke, daß sein Werk du rühmest,
 Das laut die Sterblichen besingen.
25. Es sehen's freudig alle Menschen,
 Der Sterbliche erblickt's von Ferne.
26. Sieh, Gott ist hoch, uns unbegreiflich,
 Und seiner Jahre Zahl ist unerforschlich.
27. Er zieht hinauf die Wassertropfen,
 Und Regen sickert durch bei seinem Nebel.

23. Eben weil er so mächtig und erhaben ist, kann ihm Niemand eine Vorschrift geben, oder eine Zurechtweisung wegen dessen, was er thut. פָּקַד mit על ist wie 34, 13. „beauftragen", dieß aber hier im Sinne von „vorschreiben."

24. Deßwegen soll auch Job Gottes Werk nicht tadeln, sondern preisen. Gottes Werk ist aber hier sein Wirken in der Schöpfung im Allgemeinen und Einzelnen, also auch das Verhängen des Leidens über Job. שֹׁרְרוּ ist Intensivform entweder von שׁוּר, sehen (Umbr.), oder von שׁוּר = שִׁיר, singen, besingen = lobpreisen; ersteres ist jedoch unsicher und giebt einen schwächern Sinn; in letzterer Bedeutung kommt das Wort wirklich vor (Zeph. 2, 14. 2 Chron. 29, 28.), und in dieser ist es zuverlässig auch hier gebraucht. Solches Lobpreisen des göttlichen Wirkens schreibt nun Elihu den Menschen überhaupt zu, ohne Rücksicht darauf, daß manche Verworfene es unterlassen, und giebt dem Job damit zu verstehen, daß er eben unter diese gehöre und den Namen Mensch nicht mehr ganz verdiene, wenn er nicht in die allgemeine Lobpreisung einstimme.

25. Dieses Wirken Gottes ist allen Menschen wahrnehmbar und erfüllt sie mit Freuden und Bewunderung. חָזָה mit ב ist hier, wie sonst ראה mit ב, ein freudenvolles Schauen auf Etwas. בו geht auf das vorige פָּעֳלוֹ. Durch מֵרָחוֹק wird das Große und Auffallende der Sache ausgedrückt; es verhält sich damit, wie mit einem Gegenstand, der schon von Ferne gesehen wird, schon von Weitem in die Augen fällt und gar nicht übersehen werden kann, außer man wende den Blick absichtlich von ihm weg.

26. Mit der wiederholten Bemerkung, daß Gott unendlich groß und ewig sei, wird jetzt die specielle Beschreibung seines Wirkens in der Schöpfung eingeleitet. Bei לא נֵדַע ist als Object das Substant. aus שַׂגִּיא zu ergänzen: wir kennen seine Erhabenheit nicht, sie ist viel zu hoch für unser Vorstellen und Begreifen. מִסְפַּר ist Casus absol.: was die Zahl seiner Jahre betrifft, so ist sie unerforschlich, mithin unzählbar, unaussprechbar, und dieß ist nur poetische Umschreibung der Ewigkeit Gottes.

27. Gottes Macht in der Natur zeigt sich besonders in der wunderbaren Bildung des Regens und der Gewitter, bald zum Segen, bald zur Bestra-

28. Es träufeln ihn die Wolken nieder,
Er rieselt auf die Menschenmenge.

29. Und nun begreift man erst die Ausbreitung der Wolke?
Das Krachen seiner Hütte?

fung der Völker. גָּרַע bezeichnet hier das Hinaufziehen des Regenwassers als Dunst in die Wolken; dort sammelt es sich und wird durch das dünne zarte Wolkenbehältniß (26, 8.), welches tuchähnlich gedacht wurde (Sprw. 30, 4.), zusammengehalten, dringt dann allmählig tropfenweis hindurch und bildet den Regen; dieses Durchdringen ist durch יָזֹקּוּ bezeichnet, wobei die Regentropfen Subject sind, und מָטָר steht dazu in Apposition, sie dringen durch als Regen; לְאֵדוֹ, bei seinem Dunst, seinem Gewölk; das dunkle Gewölk wird zugleich als dasjenige gedacht, worauf Gott in die Nähe der Erde herabkommt; auf ihn bezieht sich das Suff. in אֵדוֹ. Dieses אֵד als Gewittersturm zu fassen und zugleich als Hindeutung auf das Gewitter, aus welchem nachher Jehova zu Job redet (vgl. Umbr.), hat Genes. 2, 6. gegen sich, sowie auch den Umstand, daß es sich hier bloß um die Regenbildung handelt, und daß nachher noch eine Beschreibung des Winters folgt (37, 6.).

28. Fortsetzung. אֲשֶׁר bezieht sich auf das vorige מָטָר und ist Accusativ: welchen herabrieseln und herabträufeln lassen die Wolken über viele Menschen, d. h. in weiter Ausdehnung; und es ist an wohlthätigen befruchtenden Regen gedacht, wie die beiden Verba zeigen, die einen solchen Nebenbegriff haben. Daß durch das Gesagte die wunderbare Entstehung des Regens noch nicht eigentlich erklärt und begreiflich gemacht ist, bedarf kaum der Bemerkung, will ja doch Elihu selbst damit gerade einen Beweis von Gottes unergründlicher Macht und Größe geben. Es ist daher durchaus nicht etwa, wie Hirzel meint, ein Widerspruch mit unserer Stelle, wenn 38, 28. an das Wunder der Regenbildung erinnert wird.

29. Die Beschreibung der Regenbildung geht nun in die eines Gewitters über, die noch unbegreiflicher ist als jene. Die Ausbreitungen der Wolken (מִפְרְשֵׂי עָב) sind hier die Wolkenumhüllung, in welcher Gott der Erde sich nähert, ähnlich wie auch schon von der Wolkensäule, in die er sich beim Auszug aus Aegypten hüllte, פָּרַשׂ עָנָן gebraucht wird (Ps. 105, 39.). Das Gewitter entsteht dann dadurch, daß diese Wolkenumhüllung, die sogleich seine Hütte genannt wird, unter Krachen durchbrochen wird und die Lichtstrahlen als Blitze herausfahren. Das Krachen (תְּשֻׁאוֹת) dieser Hütte ist der Donner, der somit hier nicht wie gewöhnlich als unmittelbare קוֹל יְהוָה, sondern als etwas im Gewölk selbst Vorgehendes erscheint, allerdings aber nur in Folge davon, daß das Gewölk Hütte Gottes und Er in dessen Mitte ist, weßhalb derselbe auch gleich nachher wieder als Stimme Gottes, ausgehend aus seinem Munde, bezeichnet wird. אַף drückt hier die fortschreitende Steigerung aus, und אִם ist Fragepartikel: und nun begreift man rc.?

30. Sieh, er verbreitet um sich her sein Licht,
Und deckt darauf des Meeres Wurzeln.
31. Denn dadurch richtet er die Völker,
Und spendet Speis' in großer Menge.
32. Mit Licht bedeckt er beide Hände,
Und sendet's gegen Widersacher aus;
33. Thut ihnen kund damit, was er beschlossen,
Den Heerden auch und selber den Gewächsen.

30. Noch genauere Beschreibung des göttlichen Waltens im Gewitter. Er umhüllt sich mit Licht; mit solchem ist er überhaupt umgeben, er zieht es an wie ein Gewand (Ps. 104, 2.). Ueber dasselbe aber kommen, wenn er im Gewitter erscheint, die Wurzeln des Meeres; diese sind eigentlich die Meerestiefen, hier aber offenbar nur überhaupt das Meereswasser, das Gott zu seinen Höhen hinaufzieht und zu seiner dichten Wolkenumhüllung macht. Seine nächste Umgebung ist also Lichtfülle, seine entferntere und äußere dunkle Gewitterwolken.

31. Regen und Gewitter sendet Gott theils zur Züchtigung der Menschen, theils zu ihrer Wohlfahrt, um das Land zu befruchten und reichliche Speise zu geben. Dieß ist wieder Beweis seiner Macht und Größe. בָּם bezieht sich auf die eben berührten Naturerscheinungen. דִּין (richten) ist hier im schlimmen Sinne s. v. a. bestrafen. מַכְבִּיר (eigentlich Partic. Hiph.) steht substantivisch: Fülle, Ueberfluß.

32. Das vorige יָדִין wird noch weiter ausgeführt. Unter dem Lichte (אוֹר) sind die Blitze gemeint; „die Hände damit bedecken" heißt: sehr viele Blitze ergreifen, so daß die Hände ganz von ihrem Licht umstrahlt werden. מַפְגִּיעַ kann hier nicht, wie Jes. 53, 12. 59, 16., ein Vertreter oder Fürsprecher, sondern nur ein Widersacher und Feind sein (vgl. Hirzel), also Gott gegenüber ein Frevler und Lasterhafter. Gegen ihn befehligt Gott jenes Licht, d. h. über ihn sendet er die Blitze aus zu seiner Vertilgung; das Suff. in עָלֶיהָ bezieht sich auf אוֹר, welches hier gegen die Regel als Femin. construirt ist (vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 546), weßhalb einige Handschriften auch עָלָיו haben (cf. de Rossi), was jedoch nur als Correctur anzusehen ist.

33. Fortsetzung. רֵעַ ist nach chaldäischem Sprachgebrauch: Gedanke, Beschluß. Diesen thut Gott kund gegen seinen Widersacher dadurch, daß er ihn bestraft und damit zeigt, was dem Bösen gebühre und zu Theil werden müsse. Zu מִקְנֶה, worunter wie 1, 3. Besitzthum an Heerden gemeint ist, ist עַל herüber zu denken, wenn nicht etwa der Accusativ bloßer Wechsel der Construction sein soll; mit עַל־ statt des gewöhnlichen לְ ist aber הִגִּיד hier ohne Zweifel wegen des schlimmen Sinnes construirt, in dem es gebraucht ist. Das Kundthun jenes רֵעוֹ gegen die Heerden und die Gewächse besteht darin, daß Gott sie vertilgt. עוֹלֶה ist hier das, was aus der Erde aufwächst, also überhaupt Ertrag des Feldes, und gedacht ist dabei, wie bei מִקְנֶה an den Besitz

XXXVII. 1. Fürwahr! ob diesem zittert mir das Herz,
Und bebt von seiner Stelle weg.
2. Hört doch dem Toben seiner Stimme zu,
Dem Laute, der aus seinem Munde kommt.
3. Er läßt ihn fahren unter'm ganzen Himmel hin,
Und seinen Blitz bis an der Erde Säume.
4. Es brüllt der Donner hinter ihm,
Er donnert mit der Stimme seiner Hoheit,
Und nicht hält er sie auf, wenn seine Stimm' erschallt.

des zu bestrafenden Frevlers; Gott zerstört ihn durch's Gewitter. Für diese Auffassung des sehr verschiedenartig gedeuteten Verses (cf. Pineda, Schult., Rosenm.) spricht der Umstand, daß sich so der folgende Schreckensausruf am natürlichsten anschließt.

1. Das eben Erwähnte erfüllt den Elihu mit Angst und Schrecken. Er unterbricht daher seine Beschreibung mit der Versicherung, daß er ohne Zagen gar nicht daran denken könne, und will so auch in Job Ehrfurcht vor Gott erwecken. אַף ist affirmativ, und לְזֹאת bezieht sich auf das Vorausgehende. נָתַר bezeichnet Levit. 11, 21. das Hüpfen der Heuschrecken, und der Ausdruck: das Herz hüpft von seiner Stelle, ist nur veranschaulichende Bezeichnung großen Schreckens.

2. Die durch den vorigen Vers unterbrochene Beschreibung wird wieder fortgesetzt. Angeredet ist Job mit den sonst noch Anwesenden. Das Toben seiner Stimme ist der heftige Donner, und derselbe ist auch gemeint unter הֶגֶה, was eigentlich einen leise stöhnenden oder murrenden Laut bezeichnet; der schwache Ausdruck gegenüber dem vorigen starken will sagen, daß auch der stärkste Donner noch nicht die volltönende Stimme Gottes, sondern nur erst ein schwacher Laut derselben sei. An ein eben heranziehendes Gewitter ist aber wegen des שִׁמְעוּ nicht gerade zu denken. Elihu kann sich in rhetorischer Lebhaftigkeit so ausdrücken, wenn auch in der Wirklichkeit nirgends ein Gewitter sich zeigt.

3. Die Beschreibung des Gewitters wird noch bis V. 5 fortgesetzt. שָׁרָה bedeutet nach dem Chaldäischen und Syrischen: lösen, loslassen; das Suff. bezieht sich auf den Donner, und תַּחַת drückt zugleich die Bewegung aus: unter dem ganzen Himmel hin ꝛc., so daß er überall gehört wird. Das nämliche Verbum ist auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken, wo אורו wieder den Blitz bezeichnet; auch diesen läßt er hinfahren bis an die Säume der Erde, was denselben Sinn hat, wie: unter dem ganzen Himmel hin. Die Vulgata hat יִשְׁרֵהוּ von שׁוּר (sehen) abgeleitet, was grammatisch nicht angeht. Neuere nehmen es als Piel von יָשַׁר: gerade leiten (Cocc., Umbr.), was aber weder für den Donner noch für die zackige Bewegung des Blitzes recht passen will.

4. Unter der Stimme (קוֹל) ist wieder der Donner gemeint; er brüllt hinter ihm, nämlich hinter dem Blitze, er folgt auf denselben. Bei יְעַקְּבֵם ist

5. Es donnert Gott mit seiner Stimme wunderbar,
Thut Großes, wir verstehen's nicht.
6. Ja auch dem Schnee gebietet er: fall auf die Erde!
Und auch dem Regenguß, den Regengüssen seiner Stärke.
7. Und jedes Menschen Hand besiegelt er,
Daß Einsicht lernen alle Menschen seiner Schöpfung.

aber dann Gott Subject: er donnert ꝛc. „Stimme seiner Hoheit" heißt der Donner als Zeichen und Beweis seiner Erhabenheit und Majestät. Die Bedeutung des nur hier vorkommenden Piel von עָקֵב kann kaum zweifelhaft sein; die alten Ueberseßer nehmen es meistens in der Bedeutung: aufhalten, zurückhalten; das Targum z. B. giebt es mit עכב, was selbst in hebräische Handschriften übergegangen ist. Diese Bedeutung gestattet die Etymologie, man mag es als Denominat. von עָקֵב wie Hos. 12, 4. ansehen, oder mit dem arabischen عقّب (distulit, procrastinarit) vergleichen, und der Context verlangt diese Bedeutung. Das Suff. bezieht sich auf das unter dem vorigen אוֹרוֹ gedachte בְּרָקִים, und so bildet dann יְעַקְּבֵם zugleich eine Assonanz mit יַרְעֵם, und der ganze Vers bezeichnet Donner und Blitze als zusammengehörig und immer auf einander folgend. כִּי hat wieder wie 5, 21. die Bedeutung: quum.

5. Elihu macht noch ausdrücklich auf die wunderbare Größe Gottes aufmerksam, die sich in solchen Erscheinungen offenbare, und geht dann auf einen andern Punkt über. נִפְלָאוֹת steht hier adverbial: auf wunderbare Weisen. Er thut Großes, ist zunächst nur mit Rücksicht auf das Gewitter gesagt, behält aber darum doch seine allgemeine Bedeutung. Wir verstehen's nicht, nämlich wie solche Erscheinungen hervorgebracht werden können, die Macht, die sie hervorbringt, übersteigt unsere Einsichten.

6. Wie im Gewitter, so zeigt sich Gottes Macht auch in Herbeiführung des Winters. כִּי ist wie 8, 6. affirmativ und dient zur Fortsetzung der Rede. הֱוֵא ist chaldäischer Imperativ von הָוָא f. v. a. הָוָה (هوى) fallen, herabfallen, und אָרֶץ ist Accusativ der Bewegung; so schon die Vulgata (qui praecipit nivi, ut descendat in terram). גֶּשֶׁם מָטָר, wofür auch מְטַר גֶּשֶׁם vorkommt (Zach. 10, 1.), ist nur Verstärkung des einfachen גֶּשֶׁם; die Wiederholung aber bezieht sich wahrscheinlich auf die zweimalige Regenzeit am Anfang und Ende des Winters (Früh- und Spätregen). Regengüsse seiner Stärke heißen sie als Zeichen und Beweis derselben.

7. „Die Hand besiegeln" heißt nicht etwa: sie so gestalten, daß sich Bestimmung und Beruf des Menschen oder gar seine künftigen Schicksale daraus erkennen lassen, wenngleich diese Stelle gern zur Rechtfertigung der Chiromantie angeführt wird (cf. Del-Rio, disquisit. magic. lib. IV. cap. 2. quaest. 5.). An letztere läßt schon der Zusammenhang gar nicht denken. Das Besiegeln der Hand ist vielmehr nach 24, 16. nur überhaupt ein Unthätigmachen derselben, und dieses ist mit Rücksicht darauf hervorgehoben, daß der

8. Das Wild geht dann in sein Versteck,
Und lagert sich in seinen Höhlen.
9. Es kommt vom Süden her der Sturm,
Und aus dem Norden Kälte.
10. Vom Hauche Gottes giebt es Eis,
Und breites Wasser wird beengt.
11. Mit Feuchtigkeit versieht er das Gewölk,
Und streuet aus die Wolke seines Lichtes.

Winter den Geschäften des Ackerbaues, der von den Hebräern in Palästina hauptsächlich betrieben wurde, auf einige Zeit ein Ende macht, und so die arbeitende Hand zur Ruhe bringt. Daß die „Hand vom Froste gelähmt erstarre“ (Hirzel), will natürlich nicht gesagt werden. Ein Zweck jenes Besiegelns ist, daß sie zur Einsicht kommen (לָדַעַת), d. h. daß sie einen Beweis von Gottes Macht und Größe darin erkennen, und zwar alle Menschen seines Werkes, d. h. alle Menschen, die sein Werk sind, die er geschaffen hat. Die Texteswerte אַנְשֵׁי מַעֲשֵׂהוּ in אֲנָשִׁים עָשָׂהוּ zu ändern (Hirzel), liegt kein genügender Grund vor.

8. Die Beschreibung des Winters wird fortgesetzt. Das Wild muß gegen Kälte und Sturm in Dickicht und Höhlen Schutz suchen. אֶרֶב ist eigentlich Nachstellung, dann der geeignete Ort zu solcher, und hier in Bezug auf wilde Thiere gebraucht: Dickicht, Schlupfwinkel; synonym damit ist auch מְעוֹנָה zu fassen, als Wohnung wilder Thiere im Winter.

9. Sofort treten Winterstürme und Kälte ein, und das Wasser wird zu Eis. חֶדֶר bezeichnet hier ohne Zweifel dasselbe, was 9, 9. חַדְרֵי תֵימָן, nämlich die südliche Himmelsgegend; von da, oder genauer von Südost, kamen die heftigsten Stürme nach Palästina und Edom. Im Gegensatz dazu deutet dann מְזָרִים auf den Norden, was man auch schon deßhalb annehmen muß, weil der Norden als Ausgangspunkt der Kälte gedacht wurde. Ob aber מְזָרִים gerade ein nördliches Gestirn (Aben Esra, Vulg.: Arcturus) oder den Nordwind als einen heftig wehenden (Gesen. Thesaur.) bezeichne, kann dahingestellt bleiben.

10. Fortsetzung. Der Athem Gottes ist der kalte Nordwind; durch ihn gefriert das Wasser. יִתֶּן־ ist hier wie Sprw. 13, 10. intransitiv gebraucht: es giebt, es entsteht. „Beengung des Wassers“ ist nur poetische Bezeichnung des Gefrierens; die Beengung besteht nämlich darin, daß die Eisdecke die freie Bewegung des Wassers hemmt. An die zusammenziehende Kraft der Kälte (Umbr., Baih.) kann um so weniger gedacht sein, als ja das Eis einen größern Raum einnimmt als das entsprechende Wasser, und daher Eis auch specifisch leichter ist als Wasser.

11. Nicht selten sind in den niedern Gegenden Palästina's im Winter auch Regen und Gewitter (vgl. Graß, bibl. Erd- und Länderkunde. Landsh. 1844. S. 234); daher redet Elihu auch noch von diesen. רִי statt רְוִי von

12. Sie zieht umher nach seiner Leitung, um zu thun
All das, was er ihr aufträgt auf dem weiten Erdkreis;
13. Zur Strafe bald, wenn seinem Lande sie gebührt,
Und bald zur Gnade läßt er sie erscheinen.
14. Nimm dieß zu Ohren, Job! steh still,
Und merke auf die Wunder Gottes.
15. Weißt du, wie ihnen Gott gebietet,
Und leuchten läßt das Licht der Wolken.

רְוִי (cf. Gesen. Thesaur.) ist Feuchtigkeit, und hier das Regenwasser darunter gemeint. Mit diesem beladet Gott die Wolken. יַטְרִיחַ ist als Denominat. von טֹרַח (Last) gebraucht, und Subject dabei wie bei יָפִיץ ist Gott. Wenn er die Wolken mit Feuchtigkeit versehen, beladen hat, so treibt er sie auseinander. „Wolke seines Lichtes“ ist die blitzende, die Gewitterwolke. Unter Licht ist wie 36, 32. 37, 3. der Blitz gemeint.

12. Die Wolke gehorcht dann seinem Befehl und geht, wohin er gebietet. וְהוּא bezieht sich auf עָנָן (Wolke); sie ist personificirt und vorgestellt als dem göttlichen Befehle freiwillig gehorchend. מְסִבּוֹת vertritt die Stelle eines Adverbiums; sie dreht sich in den Umgebungen, s. v. a. sie zieht umher. Nach seinen Leitungen, d. h. genau so, wie er es haben will und die Weisung giebt. פָּעֳלָם ist hier als Infinit. behandelt: zu ihrem Thun alles, was er ihnen gebietet, also zur pünktlichen Ausrichtung dessen, wozu er sie aussendet. Die Suff. plur. gehen beide Male auf עָנָן als Collect. אַרְצָה steht wie 34, 13. für אֶרֶץ.

13. Jener göttliche Befehl lautet bald auf Züchtigung, bald auf Segnung eines Landes. Die beiden אִם im Anfang des ersten und zweiten Halbverses bilden eine Art Disjunction, wie sive — sive; שֵׁבֶט ist hier Werkzeug der Züchtigung und Strafe, und steht für diese selbst, und das אם vor לְאַרְצוֹ ist Bedingungspartikel und führt nur einen Zwischensatz ein: entweder zur Strafe, wenn diese ist für sein Land, d. h. wenn sie dafür bestimmt oder dafür heilsam ist. Sein Land ist aber die Erde, als Eigenthum Gottes, sofern er „der Herr der ganzen Erde“ ist (Jos. 3, 11. 13. Mich. 4, 13. Zach. 4, 14. 6, 5. Ps. 97, 5.). חֶסֶד ist dann das Gegentheil von שֵׁבֶט: zur Gnade s. v. a. zur Beglückung und Segnung läßt er sie (die Wolke) finden sc. das Land, d. h. läßt sie hinkommen, damit sie dort befruchtenden Regen spende.

14. Ueber das viele Wunderbare und Unbegreifliche, was in dem bisher Gesagten enthalten ist, soll nun Job nachdenken, und Gottes Macht und Größe anerkennen. Das ruhige Hinstehen kommt auch vor als Geberde der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens, z. B. Num. 23, 18. Ezech. 2, 1., und in diesem Sinne ist hier עֲמֹד gebraucht. Die Wunder Gottes sind theils die schon berührten, theils die noch zu nennenden.

15. Um die Größe und Unbegreiflichkeit jener Wunder dem Job recht fühlbar zu machen, richtet jetzt Elihu verschiedene Fragen an ihn, deren Be-

16. Kennst du die Schwebungen der Wolken,
Die Wunder des vollkommen Weisen?

17. Du, dessen Kleider heiß dir werden,
Wenn Ruhe hat die Erde vom Südwind.

18. Hast du mit ihm den Himmel ausgebreitet,
Der fest wie ein gegoss'ner Spiegel ist?

antwortung ihm unmöglich ist. שׂוּם mit עַל (eigentlich: auflegen) heißt auch „auftragen, befehlen" (Exod. 5, 8. 14.), und da dieß hier ganz gut paßt, so hat man nicht nöthig, לֵב dabei zu ergänzen (Hirzel), so daß es die Bedeutung bekäme: darauf achten. Er sagt: weißt du, wann und wie Gott ihnen befiehlt, daß sie nämlich zur Erscheinung kommen und ihren Zweck erreichen. Das Suff. bei עֲלֵיהֶם bezieht sich auf das vorige נִפְלָאוֹת, und es ist nur eine sogenannte constructio ad sensum, nicht die Wortform, sondern bloß die neutrale Mehrheit wird berücksichtigt. Unter „Licht seiner Wolke" sind wieder die Blitze gemeint; bei הוֹפִיעַ (leuchten lassen) ist ebenfalls Gott Subject, und die Infinitivconstruction (בְּשׂוּם) geht in's Verbum finit. über.

16. Weißt du, wie es kommt, daß die Wolke bald höher bald tiefer steht, aber doch immer in der Luft schwebt und nicht herabfällt? מִפְלָשׂ (von פלשׂ = פלס, abwägen) bezeichnet eigentlich das Auf- und Abschwanken der Gewichte an der Wage, bis Gleichgewicht eintritt, somit hier das wechselweise höher und tiefer Schweben der Gewölke. מִפְלְאוֹת bezieht sich auf den ersten Halbvers und ist Plural, weil מִפְלְשֵׂי es ist; diese Schwankungen der Wolken sind eben so viele göttliche Wunder, deren tieferer Grund dem Menschen ganz verborgen ist. תְּמִים דֵּעִים sagt hier, von Gott gebraucht, weit mehr als תְּמִים דֵּעוֹת 36, 4. דֵּעַ (sog. Infinitivus nominascens) ist das Wissen überhaupt nach dem ganzen Umfange, in dem es Jemanden eigen ist, und der Plural dient noch zur Verstärkung; תְּמִים דֵּעִים ist also der Vollkommene, Vollendete in allem möglichen Wissen, der Allwissende.

17. Dieser Vers ist grammatisch nur Weiterführung des vorigen, vertritt aber dem Sinne nach die Stelle einer neuen Frage. Elihu will nämlich sagen, Job wisse durchaus nicht, wie es komme, daß man durch die Sonnenstrahlen eben warm werde, gleichviel, ob man's wolle oder nicht. Bei הַשְׁקִט ist אֶרֶץ Subject, und דָּרוֹם, was zwar etymologisch unsicher ist, aber öfters als Gegensatz zu צָפוֹן vorkommt (Koh. 1, 6. 11, 13. Ezech. 42, 17 f.), muß jedenfalls Süden bedeuten, hier aber, wie alle Ausdrücke des Verses zeigen, den heftigen, ungestümen Südwind; wenn die Erde Ruhe hat vor diesem, d. h. wenn er aufhört und warme Tage kommen, so steht Job wie Jedermann unter dem Einfluß der Wärme, ohne den eigentlichen und tiefern Grund davon zu wissen.

18. Die ironische Frage hat den Sinn: hast du etwa Gott bei der Weltschöpfung Hilfe geleistet? Wenn das der Fall wäre, könnten dir etwa Dinge, wie die genannten, begreiflich sein, sonst aber nicht. Im Anfang ist die

19. So lehre uns, was sollen wir ihm sagen,
Wir wissen nichts vor Dunkel vorzubringen.

20. Wird's ihm gemeldet, wenn ich reden will?
Und sagt Jemand, daß er verschlungen werde?

21. Und nun, man schaut nicht in das Licht,
Wenn es am Himmel leuchtet,
Nachdem ein Wind geweht und ihn gereinigt.

Fragepartikel ausgelassen. רקע ist gewählt mit Rücksicht auf רָקִיעַ, Himmelsgewölbe, und bedeutet das Ausbreiten und Befestigen desselben. שְׁחָקִים steht hier synonym mit רָקִיעַ, wie sonst auch mit שָׁמַיִם (vgl. 35, 5.), und לְ ist Zeichen des Accusativs. Dieses Himmelsgewölbe wird von den Hebräern überhaupt als eine feste Masse gedacht und hier mit einem gegossenen Spiegel verglichen wegen seiner Festigkeit und seines Glanzes. Die Spiegel der Hebräer bestunden nämlich aus polirten Metallplatten. מוּצָק ist Part. Hoph. von יָצַק (gießen).

19. Die Ironie fortsetzend sagt nun Elihu: wenn die vorige Frage zu bejahen sei, so möge Job auch ihn belehren, was er zu sagen hätte, wenn er gegen Gott etwas vorbringen wollte. Bei עָרַךְ ist nach 32, 14. מִלִּים ausgelassen, und der Sinn ist: wir wissen nichts vorzubringen gegen Gott vor Dunkel, nämlich vor Dunkel im intellectuellen Sinne, vor Unwissenheit; gegen Gottes Einsicht ist unsere Einsicht völliges Dunkel.

20. Anstatt jedoch von Job Antwort zu erwarten, giebt Elihu sie selbst und sagt: da Gottes Handeln dem Menschen durchaus unbegreiflich ist, so darf dieser auch keine Klage gegen Gott erheben, wenn er in den eigenen Schicksalen Unbegreifliches findet. Eine solche Klage würde schon Niemand in ordentlicher, geziemender Weise vor Gott bringen können, weil er in einem ganz andern Verhältnisse zum Menschen steht, als ein menschlicher Richter. Die Frage nämlich: wird es ihm erzählt, wenn ich rede? hat negativen Sinn: Niemand könnte es ihm hinterbringen, wie etwa eine Klage an einen Richter gebracht wird. Und überdieß dürfte man ihn nicht des Unrechts beschuldigen. Keiner könnte behaupten, daß er verschlungen, d. h. ungerecht behandelt, unschuldig bestraft werde.

21. Zum Schlusse reassumirt Elihu noch das Ergebniß von allem dem, was er über Gottes Macht und Größe gesagt hat. Es besteht kurz darin, daß Niemand Gottes Erhabenheit und Wirksamkeit begreifen und sofort richtig beurtheilen kann. Dieß veranschaulicht er zuerst durch den blendenden Glanz des Sonnenlichtes, welches bei wolkenlosem Himmel Niemand fest anschauen kann; noch weit weniger läßt sich das göttliche Wirken begreifen. אוֹר ist das Sonnenlicht, und בָּהִיר (glänzend, leuchtend) vertritt die Stelle des Bedingungssatzes: wenn es leuchtet. שְׁחָקִים ist wieder synonym mit שָׁמַיִם. רוּחַ ist der Wind, der die Wolken fortweht, und der zweite Halbvers beschreibt nur noch das Wolkenloswerden des Himmels.

22. Vom Norden her kommt Gold,
Um Gott ist fürchterliche Majestät.
23. Wir können den Allmächtigen nicht finden,
Der hoch an Macht und Recht und Fülle der Gerechtigkeit,
Bedrückung übt er nicht.

22. Dieser Vers wird von den meisten älteren sowohl jüdischen als christlichen Auslegern noch als Fortsetzung des vorigen genommen und unter זָהָב theils goldähnlich leuchtende Wolken (LXX), theils und meistens der ungetrübte Sonnenglanz verstanden; derselbe käme vom Norden, sofern Nordwinde den Himmel von Wolken reinigten und die Sonne sichtbar machten. Das Hauptgewicht läge in diesem Falle auf dem zweiten Halbvers, und der Sinn wäre: wenn schon die Sonne in ihrem Glanze nicht einmal angeschaut, geschweige durchforscht werden kann, um wie viel weniger Gott in seiner furchtbaren Majestät! Gegen diese Auffassung ist jedoch nicht mit Unrecht bemerkt worden, daß so der erste Halbvers nur eine müßige und schleppende Wiederholung vom zweiten Gliede des vorigen Verses enthalte (Hirzel), und schon ältere Ausleger, wie Lyranus, haben זָהָב eigentlich und buchstäblich vom Golde verstanden. In diesem Falle ist dann Gewinnung des Goldes mit der Erwerbung der Einsicht in die göttlichen Weltplane verglichen, ähnlich wie Kap. 28. Dieses scheint besser in den Zusammenhang zu passen und ist jedenfalls den einzelnen Textesworten angemessener. Die ferne Nordgegend stellte man sich im Alterthum überhaupt als das Goldland vor (vgl. Hirzel); von dort, sagt er, weiß man wohl das Gold zu bekommen, aber auf Gott ist furchtbare Majestät, ihn gleichsam bedeckend wie ein Gewand, denn עַל wird bei Bedeckung mit Kleidern regelmäßig gebraucht. Und vermöge dieser Majestät eben ist Er und sein Wirken für die menschliche Einsicht unerforschlich und unergründlich.

23. Weil Elihu eben auf die furchtbare Majestät Gottes hingewiesen, so fügt er noch die Versicherung bei, daß es ganz vergeblich wäre, ihn begreifen und die Gründe seiner Handlungen beurtheilen und mit ihm rechten zu wollen. So etwas wäre schon geradezu unmöglich wegen seiner Allmacht, aber auch unnöthig wegen seiner Gerechtigkeit, die ebenso, wie seine Allmacht, außer allem Zweifel stehe. „Hoch an Kraft" ist nur Umschreibung der Allmacht. Bei מִשְׁפָּט (Recht) und רַב־צְדָקָה (Fülle der Gerechtigkeit) ist dann entweder שַׂגִּיא herüber zu denken, oder עִמּוֹ zu ergänzen: er ist hoch an Recht 2c., oder: bei ihm ist Recht 2c., d. h. er ist der durchaus Gerechte. לֹא יְעַנֶּה (er bedrückt nicht) will sagen: Bedrücken ist nicht seine Sache; wenn er auch Leiden über die Menschen kommen läßt, so ist es nicht Folge von Härte und Bedrückung. Daß עִנָּה „überall mit einem Object verbunden vorkomme" (Hirzel), ist unrichtig; auch Ps. 88, 8. steht es wie hier ohne solches. Damit fällt ein Hauptgrund weg, יַעֲנֶה statt יְעַנֶּה zu lesen. Diese Leseart ist zwar in der Peschito ausgedrückt und vielleicht auch von den LXX und Hieronymus berücksichtigt, und findet sich auch in einigen Handschriften (de Rossi, var. lect.);

24. Deßwegen fürchten ihn die Menschen,
Nicht sieht er alle die Hochweisen an.

Verhältniß der Reden Elihu's zum übrigen Inhalt des Buches Job.

Durch die Unterredungen zwischen Job und seinen Freunden wurde die Hauptfrage des Buches nach den Ursachen und Zwecken der Leiden Job's und der Menschen überhaupt nur theilweise und unrichtig gelöst. Ein anderer Zweck der Leiden, als Bestrafung verübter Sünden, wurde im Grund nicht hervorgehoben. Und selbst dieser wurde von Job in der Allgemeinheit, wie ihn die Freunde behaupteten, so nämlich, daß jedes einzelne physische Uebel einer Person mit einem bestimmten moralischen Gebrechen eben derselben in unmittelbarem Zusammenhang stehe, auf's bestimmteste geläugnet. In Betreff der Ursachen und Zwecke aber solcher Leiden, die nicht als unmittelbare Sündenstrafen erscheinen, behauptet Job ein völliges Nichtwissen des Menschen, und verweist bloß an die höhern Plane der Vorsehung, deren Gerechtigkeit der Mensch anerkennen und in die er sich fügen müsse, die ihm aber durchaus unerforschlich bleiben.

Wesentlich weiter wird die Antwort auf jene Hauptfragen durch Elihu geführt, indem er als Zweck der Leiden nicht bloß Bestrafung verübter Sünden, sondern auch Zurückhaltung vom Bösen, Besserung, Läuterung und Bewährung in der Tugend bezeichnet. Dadurch wird dann zugleich auch das Mangelhafte und Unrichtige in den Behauptungen Job's und seiner Freunde ergänzt und berichtigt,

allein sie scheint vor der recipirten keineswegs den Vorzug zu verdienen. Denn das לֹא יְעַנֶּה (er antwortet nicht) bezöge sich mehr auf Gottes Erhabenheit als auf seine Gerechtigkeit, und wäre eben darum, gleich an die letztere angeschlossen, weniger passend.

24. Zum Schlusse bemerkt Elihu noch, was ihm besonders für Job beachtenswerth scheint, welchen Eindruck das eben besprochene Wesen und Wirken Gottes auf jeden Besonnenen mache; es erwecke in ihm die tiefste Ehrfurcht gegen Gott und halte allen Weisheitsdünkel nieder. יְרֵא steht wieder wie schon 1, 1. Bei יִרְאֶה ist Gott, nicht etwa כָּל־וגו׳, Subject, und das Nichtansehen ist Zeichen der Verachtung und Verwerfung. חַכְמֵי־לֵב ist im schlimmen Sinne gebraucht und bezeichnet auf ihre vermeintliche Weisheit Stolze, die sich einbilden, das göttliche Wirken in der Schöpfung richtig beurtheilen zu können.

und zwar zunächst die Behauptung abgewiesen, daß Job schwere Sünden begangeu haben müsse, weil er schweres Leiden zu tragen habe, aber ebenso auch die andere Behauptung entkräftet, daß bei den nicht eigentlich verschuldeten Leiden Ursache und Zweck dem Menschen immer und schlechthin unbekannt seien. Und jetzt erscheinen auch die unverschuldeten Leiden nicht mehr als ganz dunkles, unbegreifliches Mißgeschick, sondern als göttliche Fügungen, deren Sinn und Bedeutung dem Menschen jedenfalls in so weit klar sind oder sein können, als er sie zu seinem Heile benützen soll.

Es leuchtet somit auch ein, daß das Buch Job in Bezug auf das Hauptergebniß der Untersuchung viel niedriger stünde, als es jetzt der Fall ist, wenn die Reden Elihu's fehlten. Diese würden auch keineswegs durch die nachfolgenden Reden Jehova's ersetzt, so sehr auch manche Ausleger die Reden Elihu's nur als Anticipation der Reden Jehova's angesehen haben; denn letztere beschäftigen sich keineswegs damit, die Gründe und Zwecke des menschlichen Leidens auseinander zu setzen, sondern im Gegentheil die dießfallsige, oft zu weit gehende Wißbegierde des Menschen in ihre Schranken zu weisen. Dagegen ist eine Entscheidung, wie Jehova sie giebt, angemessen seiner Erhabenheit und Majestät, erst dann am rechten Orte, wenn von menschlicher Seite geschehen ist, was geschehen kann und soll. Widerlich aber wäre eine solche Niederschlagung jeder weitern Nachforschung schon auf derjenigen Stufe, wo jeder vernünftige Leser des Buches aus dem Kreise seiner eigenen Einsichten für die Beantwortung der betreffenden Hauptfrage Besseres zu geben wüßte, als ihm hier geboten würde.

Dieser organische Zusammenhang der Reden Elihu's mit dem ganzen Buch Job und ihre Nothwendigkeit für den Zweck desselben ist auch das sicherste Kennzeichen ihrer Ursprünglichkeit und Aechtheit. In Vergleich mit diesem haben alle die vielen Gegengründe, die von der Sprache und Darstellungsweise hergenommen sind, so wie die Bemerkungen, daß Elihu im Prolog und Epilog nicht erwähnt werde, daß er den Job geradezu anrede, daß sich die Reden Jehova's am natürlichsten an Job's letzte Rede anschließen u. dgl. äußerst wenig Gewicht. Im Grunde läuft dabei Alles auf Aeußerlichkeiten und Formalitäten hinaus, und meistens ist das subjective Geschmacksurtheil maaßgebend. Es ist daher auch den Exegeten in

neuester Zeit nicht schwer geworden, alle die derartigen Gegengründe auf siegreiche Weise zu beseitigen, wie solches namentlich geschehen ist in Stickel's Buch Hiob, rhythmisch gegliedert rc. S. 224 ff., Herbst's Einleitung in's A. T. Thl. II. Abth. 2. S. 198 ff., Gleiß' Beiträge zur Kritik des Buches Hiob rc. S. 24 ff. Wir glauben daher, uns hier nicht weiter in den Gegenstand einlassen, sondern einfach auf die angeführten Schriften verweisen zu dürfen.

Reden Jehova's.

Kapp. XXXVIII—XLI.

Was Job wiederholt und heftig gewünscht hat, geschieht endlich. Jehova erscheint in einem Gewitter, um ihn von seinem Unrecht zu überführen. Der Beweis aber, den er gegen ihn führt, besteht nur darin, daß er ihm die göttliche Größe und Majestät sehr nachdrücklich vorhält, und ihn dadurch recht fühlbar zu überzeugen sucht, wie unmöglich es für den Menschen sei, die Aeußerungen einer solchen Macht und die Plane einer solchen Weisheit, wie sie in der Erhaltung und Regierung des Weltalls sich kund giebt, zu begreifen und zu beurtheilen. Der ganze Beweis zerfällt in zwei Reden, welche auseinander gehalten werden durch ein demüthiges Geständniß Job's (40, 3—5.), daß er unrichtig und vermessen geredet habe, wo er Gottes Größe hätte bewundern und schweigen sollen. In der ersten Rede werden mehr die wunderbaren Erscheinungen der Natur überhaupt und der Thierwelt insbesondere in einer Menge einzelner Beispiele hervorgehoben, von denen jedes geeignet ist, Gottes unbegreifliche Wirksamkeit zu beweisen; in der zweiten wird nach einem zurechtweisenden ironischen Eingange noch insbesondere die riesenhafte Bildung und furchtbare Gewalt des Nilpferdes und Krokodiles poetisch beschrieben, und damit, weil auch diese Geschöpfe Gottes und von seinem Winke abhängig sind, eben wieder dessen Macht und Größe der menschlichen Ohnmacht gegenüber veranschaulicht.

XXXVIII. 1. Und es erwiederte Jehova dem Job aus dem Gewitter und sprach:

1. Ob unter סְעָרָה an ein Gewitter zu denken sei, das während Elihu's letzter Rede sich erhoben habe (Pineda), oder ob nach dem Abschlusse dieser

2. Wer ist's, der da verdunkelt meinen Rath,
Mit unverständigen Worten?

Rede eine Pause zu denken sei, wo von Job und Andern über das Gesagte nachgedacht und etwaige Erwiederungen bereitet wurden, und indessen ein Gewitter sich zusammenzog, welches dem allgemeinen Stillschweigen eine gewisse Feierlichkeit verlieh und auf die Rede Jehova's vorbereitete (cf. Nicet. cat.), muß wohl dahingestellt bleiben. Eine andere vielbesprochene Frage ist, wie die Erscheinung Gottes zu denken sei, ob als wirkliche äußerliche Theophanie, oder als Traum, oder als Ekstase. An letztere beide, wiewohl angesehene Auctoritäten dafür sind (cf. Pineda), kann nicht wohl gedacht werden, weil nach 42, 7 ff. alle Anwesende die Erscheinung gesehen und die Stimme gehört haben müssen, wobei es doch wenigstens bedenklich wäre, den Traum oder die Ekstase gleichzeitig und von gleichem Inhalt auf Alle auszudehnen, und zwar so, daß Jeder, auch was in den Andern vorging, wußte. Andererseits läßt sich aber auch nicht läugnen, daß sonst solche Erscheinungen Gottes nur einzelnen Menschen in der Einsamkeit, nicht aber wie hier ganzen Versammlungen öffentlich zu Theil werden, und daß eben dieses gegen eine wirkliche äußerliche Theophanie Bedenklichkeit erregt, wenngleich von den ältern Exegeten solche gewöhnlich angenommen wird. Wahrscheinlich ist nach der Tradition, welche als historischer Faden dem Buche Job zu Grunde liegt, Job's Leiden wirklich durch eine Theophanie geendet worden, welche der Verfasser des Buches dann hier auf poetisch freie Weise zu seinen Zwecken benützte, so daß die Frage nach dem historischen Wie eine nicht mehr zu lösende, aber in sofern auch nicht mehr sehr wichtige ist, als das didaktische Moment die Hauptsache bildet, und von der Beantwortung jener Frage unabhängig ist. Zu מִנ הַסְּעָרָה statt מִן הַסְּעָרָה bemerkt die Masora, es sei einer der 15 Ausdrücke, die als Ein Wort geschrieben, aber als zwei gelesen werden, daher נ statt ן; zu 1 Chron. 27, 12. zählt sie dieselben auf. Wenn daher im Midrasch zum B. Ruth gesagt wird: שכבּך אותו הקב״ה כנחש ההולך על גחון לדבר עמו : (cf. Norzi: מנחת שי), so erscheint dieß augenfällig nur als rabbinische Grille.

2. Jehova giebt gleich im Anfang zu verstehen, daß er das Leiden nicht blindlings und grundlos über Job habe kommen lassen, sondern in Folge eines weisen Rathschlusses; einen solchen bezeichnet hier עֵצָה, und worin er bestehe, ist aus dem Prolog des Buches bekannt. Job verdunkelte denselben, sofern er ihn nicht anerkannte und sich mitunter so über sein Schicksal äußerte, als ob derselbe gar nicht bestehe. Durch מִי זֶה wird auf die menschliche Niedrigkeit hingedeutet Gott gegenüber und ein ironisches Staunen darüber ausgedrückt, daß ein so geringer Mensch es wagen könne, über göttliche Rathschlüsse absprechend zu urtheilen. Ein solches Urtheilen kann immer nur ein thörichtes sein, sagt der zweite Halbvers, und bestund auch dieses Mal nur in Worten ohne Verstand. Das Partic. מַחְשִׁיךְ drückt aber nicht etwa aus, „daß der Angeredete noch im Sprechen begriffen ist, Gott ihm also in die Rede fällt“ (Hirzel), mithin Gottes Rede an jene Job's sich unmittelbar anschließt; denn in ganz ähnlicher Weise ist auch 40, 2. das Partic. (מוֹכִיחַ)

3. So gürte wie ein Mann nun deine Lenden,
Ich will dich fragen, und du lehre mich.
4. Wo warst du, als ich gründete die Erde?
Verkünd' es, wenn du Einsicht hast!
5. Wer hat geordnet ihre Maaße, daß du's wüßtest,
Und wer hat über sie die Meßschnur ausgespannt,
6. Auf was sind ihre Pfeiler eingesenkt,
Und wer hat ihren Eckstein wohl gelegt,

von Job gebraucht, wo er schon lange nicht mehr redet; dasselbe bezeichnet also nur die anhaltende noch fortdauernde Ueberzeugung Job's von dem, was er ausgesprochen hat.

3. Jehova will sagen: jetzt habe Job Gelegenheit, zu thun, was er schon oft gewünscht; er solle diese Gelegenheit nun gehörig benützen. „Sich gürten" ist oft bildlicher Ausdruck für: sich zu einem Geschäft bereit halten und es mit Eifer angreifen. Job soll sich aber zusammennehmen und seine Vertheidigung führen, wie ein Mann, d. h. auf männliche Weise, mit Einsicht und Kraft. Gott will fragen und er soll antworten. Dieses Antworten ist aber hier sarkastisch als ein Belehren Gottes bezeichnet, weil das Beweisen von Seite Job's gegen Gott, was er wiederholt gewünscht hatte, wirklich eine Art Belehrung für Gott gewesen wäre.

4. Es beginnen nun die Fragen Gottes, welche dem Job zeigen sollen, wie wenig er von Gottes Wirken verstehe und darüber zu urtheilen befugt sei. Die erste Frage bezieht sich allgemein auf die Schöpfung der Erde; von dieser kennt Job weder das Wann noch das Wie. Die Frage: wo warst du? will sagen: jene Schöpfung ist nicht nur ganz ohne dein Wissen und Zuthun geschehen, du existirtest damals noch nicht einmal. Der Ausdruck „gründen" (יָסַד) bezieht sich auf die poetische Vorstellung, daß die Erde wie ein Gebäude auf feste Pfeiler und Fundamente gestellt sei. „Wenn du Einsicht hast" will sagen: wenn du so viel Einsicht hast, als du zu haben glaubst und als erforderlich ist, um Gottes Plane beurtheilen zu können, so mußt du diese Frage wohl zu beantworten wissen.

5. Die vorige Frage wird nun specialisirt und dem Job gezeigt, daß er hier von irgend einem einzelnen Punkte so wenig wisse als vom Ganzen. Die Schöpfung der Erde ist mit der Aufführung eines Gebäudes verglichen, und daraus erklären sich die einzelnen Ausdrücke. Schon wer die Maaße für dieses Gebäude bestimmt und die Ausmessung wirklich vorgenommen, hat Job nicht gesehen, und weiß somit nicht, wie es dabei zugegangen. Und sofern auf die Frage „wer?" dem vorigen Vers zufolge die Antwort „Gott" folgen muß, so wird dadurch zugleich die göttliche Schöpfermacht im Gegensatz zur menschlichen Niedrigkeit fühlbar gemacht.

6. Auch die Fundamente und Ecksteine jenes Gebäudes kennt Job nicht und weiß nicht, wo und wie sie eingesenkt und festgestellt sind, d. h. die gött-

7. Beim Jubel aller Morgensterne,
Als alle Söhne Gottes jauchzten?
8. Wer hat das Meer mit Thüren eingeschlossen,
Als es hervorbrach aus dem Mutterschooße?
9. Wo ich Gewölk zu seinem Kleide machte
Und Finsterniß zu seiner Windel,

liche Macht, welche die Erde stützt und hält, übersteigt weit seine Einsicht. Die Ecksteine waren die eigentlichen Haltpunkte der Gebäude, in welche die Wände eingefügt waren, und ihre Erwähnung hat hier nur in der vorigen Vergleichung ihren Grund. Durch יָרָה (werfen) wird zugleich ausgedrückt, daß diese Ecksteinsetzung ohne die geringste Mühe geschehen sei.

7. Die Ecksteine wichtiger Gebäude wurden unter Jubelgesängen oft vielen Volkes gesetzt (Zach. 4, 7. Esra 3, 10.). Bei Grundlegung der Erde waren es die Morgensterne und Engel, die solche Gesänge anstimmten und die Größe Gottes priesen. Die Ausdrücke „Morgensterne" und „Söhne Gottes" zu identificiren und darunter entweder die Engel (cf. Pineda) oder die Gestirne (cf. Schult.) zu verstehen, ist allerwenigstens willkürlich; für Gestirne kommt der Ausdruck בְּנֵי אֱלֹהִים sonst eben so wenig vor, als für Engel der Ausdruck Sterne oder Morgensterne. Diese sind ohne Zweifel in buchstäblichem Sinne gemeint, und unter den בְּנֵי אֱלֹהִים wie 1, 6. 2, 1. die Engel zu verstehen. Die Morgensterne aber sind genannt statt der Sterne überhaupt wegen ihres schönern Glanzes; und ihr Zujubeln zu Gottes Werk ist in ähnlichem Sinne gemeint, wie wenn es heißt: die Himmel rühmen Gottes Größe (Ps. 19, 2.), oder: Preiset ihn Sonne und Mond, preiset ihn alle Lichtgestirne (Ps. 148, 3.). Das Jubeln der Engel aber ist ein Anerkennen und Preisen der in der Schöpfung sich kundgebenden göttlichen Majestät. Uebrigens darf aus dieser Stelle nicht mit Chrysostomus eine vorweltliche Existenz der Engel gefolgert werden, denn es würde eben damit auch eine vorweltliche Existenz der Gestirne aus ihr folgen gegen Genes. 1, 16.

8. Auf die Grundlegung der Erdmasse folgt die weitere Ausbildung derselben, zunächst die Sammlung der Gewässer an einen bestimmten Ort. Das Meer wird dabei vorgestellt als ungestüm hervorbrechend und hervorströmend aus der schöpferischen Macht, so daß es die Erde verheerte, wenn es nicht in seine Schranken gewiesen würde. Diese Schranken, eigentlich die Meeresküsten, werden hier Thüren genannt, weil sie wie Thüren eines Gefängnisses dem Meere den Ausbruch über das feste Land verwehren. וַיָּסֶךְ ist nur Fortsetzung von מִי יָרָה V. 6: wer warf ꝛc. und umschloß ꝛc. יֵצֵא steht für וַיֵּצֵא; das וַ fehlt, weil das Wort nicht den Satz anfängt (Ewald, Lehrb. § 333 a.). רֶחֶם ist hier bildliche Bezeichnung von Gottes Schöpfermacht (Nicet., Thom.), und die Schöpfung des Meeres wird als ein Gebähren vorgestellt. An ein Hervorsprudeln aus dem Innern des Erdkörpers (Hirzel), so daß dieses unter רֶחֶם gemeint wäre, kann wegen Genes. 1, 2. 9. nicht gedacht sein.

9. Die vorige Vergleichung wird noch fortgesetzt und in Folge dessen das

10. Und meine Grenze ihm bestimmte,
Und Riegel ihm und Thüren setzte,

11. Und sprach: bis hieher darfst du kommen und nicht weiter,
Hier sei ein Ziel gesetzt dem Stolze deiner Wogen.

12. Hast du, seitdem du lebst, den Morgen je entboten,
Und kund gethan der Morgenröthe ihre Stelle,

Meer als ein großes Kind vorgestellt, das in Windeln gewickelt wird. Die Windeln sind aber hier Nebel und finsteres Gewölk. Dieß ist jedoch nicht etwa Anspielung auf Genes. 1, 2., denn dort ist noch nicht vom Meer die Rede, sondern bezieht sich nur auf die Nebelwolken, die auf großen Wassermassen sich häufig zu bilden pflegen.

10. Die Vers 8 angedeutete Eindämmung des Meeres wird noch näher beschrieben. חֻקִּי, meine Grenze, ist diejenige, welche ich ihm zu setzen für gut fand. שָׁבַר wird theils eigentlich genommen und auf die zackige Gestalt der Meeresküste bezogen, die gleichsam hingebrochen zu sein scheine (Ew.), theils tropisch in der Bedeutung: bestimmen, festsetzen, weil häufig mit dem Aussprechen unwiderruflicher Beschlüsse das Zerbrechen eines Stabes verbunden war (cf. Schult.). Der Sinn bleibt in beiden Fällen der Hauptsache nach derselbe. Unter Thüren ist hier das Nämliche gemeint wie V. 8, und „Riegel" dient noch zur Verstärkung; es sind gut geschlossene und wohl verriegelte Thüren, die nicht etwa leicht aufgestoßen oder durchbrochen werden können.

11. Fortsetzung. Jeder Versuch, die festgesetzte Grenze zu überschreiten, ist vergeblich und unmöglich. Bei יָשִׁית ist das Subject allgemein: man setze s. v. a. es sei, es werde gesetzt, und es ist aus V. 10 חֹק zu ergänzen; also: hier sei gesetzt ein Ziel ꝛc. Im Wesentlichen denselben Sinn hat die Stelle, wenn man פֹּא als Substantiv und dann das Verbum in transitivem Sinne nimmt: diese Stelle soll Einhalt thun dem Stolze deiner Wogen, d. h. deinem stürmischen Aufwallen und Weiterwogen. Ersteres ist jedoch sprachlich sicherer, weil שִׁית oder שׁוּת sonst nicht in der Bedeutung: „einhalten" vorkommt.

12. So wenig Job die Bildung der Erde wahrhaft begreifen kann und die Macht, durch welche sie entstanden ist, so wenig auch das Aufgehen des Tages und die Kraft, die es bewirkt. Dieß wird ironisch ausgedrückt durch die Frage, ob vielleicht er es je bewirkt habe. מִיָּמֶיךָ (seit deinen Tagen) ist s. v. a. seit du am Leben bist. Das Object zu צִוִּיתָ ist בֹּקֶר: hast du den Morgen befehligt, entboten, d. h. aufgehen lassen. Das ה bei יִדַּעְתָּה ist versetzt und mit den Masorethen יִדַּעְתָּ הַשַּׁחַר zu lesen, gleichwie auch 2 Sam. 5, 2. הָיִיתָ הַמּוֹצִיא statt הָיִיתָה מוֹצִיא, und Ezech. 42, 9. מִתַּחַת הַלְּשָׁכוֹת statt מִתַּחְתָּה לְשָׁכוֹת zu lesen ist. An unserer Stelle ist die Versetzung vielleicht absichtlich vorgenommen worden, weil bei בֹּקֶר der bestimmte Artikel fehlt. „Hast du wissen gemacht die Morgenröthe ihren Platz" ist s. v. a. hast du ihr ihren Platz angewiesen, ihr am bestimmten Ort und zur bestimmten Zeit aufzugehen befohlen, so daß sie gehorchen mußte.

13. Daß sie der Erde Säume fasse,
Und Frevler von ihr abgeschüttelt werden?
14. Sie ändert sich dann gleich der Siegelerde,
Es zeigen sich, wie ihr Gewand, die Dinge.
15. Den Frevlern aber wird ihr Licht entzogen,
Und ihnen der erhob'ne Arm zerbrochen.

13. V. 13—15 bilden eine poetische Digression und beschreiben die Folge der aufgehenden Morgenröthe: die Finsterniß und wer finstere Werke übt, verschwinden dann. Die Morgenröthe ist personificirt, sie faßt die Erde an ihren Säumen und schüttelt die Frevler, die nur im Finstern wirken können, hinweg. Damit wird das hastige Sichverbergen der Frevler bei Tagesanbruch, um nicht ertappt zu werden, poetisch dargestellt. לֶאֱחֹז ist grammatisch abhängig von צִוִּיתָ: hast du sie entboten, um zu ergreifen ꝛc. נִעַר im Niph. heißt: abgeschüttelt werden; die Erde ist dabei als ein ausgebreiteter Teppich vorgestellt. Das ע in רְשָׁעִים ist hier und V. 15 sogenannte litera suspensa, dergleichen vier vorkommen, nämlich außer den beiden genannten noch ע Ps. 80, 4. und נ Richt. 18, 30. Den Grund der suspensio scheinen schon die Talmudisten und nachherigen Rabbinen nicht mehr gekannt zu haben, denn sie sind in Angabe desselben nicht einig (cf. Buxt. Tiberias cap. 16. — Norzi: מנחת שי).

14. Dieser Vers führt die erste Hälfte des vorigen noch weiter aus. Subject bei תִּתְהַפֵּךְ ist אֶרֶץ; aber das Verbum drückt hier nicht etwa ein Vertilgt- oder theilweises Zerstörtwerden aus (cf. Schult.), sondern nur die Veränderung, welche das Aussehen der Erde durch den Aufgang des Lichtes erfährt. Was im Dunkel gestaltlos war, zeigt sich dann in unzähligen Gestalten. „Lehm des Siegelringes" ist hier die zähe Thonerde, welche im Orient zum Siegeln gebraucht wurde (γῆ σημαντρίς, Herod. II. 38.); wie diese zuerst eine unförmliche Masse ist, so die Erde während der Nacht; wie aber jene Masse plötzlich gewisse Formen und Bildungen annimmt, wenn der Siegelring darauf gedrückt wird, so die Erde, wenn der Tag aufgeht. Subject bei יִתְיַצְּבוּ sind die Gegenstände, die beim Aufgang des Tages sich sichtbar darstellen; sie stehen da wie ein Kleid, d. h. sie bilden gleichsam das schöne bunte Gewand der Erde.

15. Jetzt wird die zweite Hälfte des 13ten Verses weiter ausgeführt und ähnlich wie 24, 13 ff. der Tag als die Nacht der Frevler bezeichnet. Für sie ist er die Zeit, wo sie sich verbergen und zur Ruhe begeben müssen, oder auch, wo sie dem Unglück und Verderben, der verdienten Strafe, verfallen. Ihr Licht ist die Nacht, und der aufgehende Tag entzieht es ihnen. Der hohe Arm ist der zur Verübung des Unrechtes schon erhobene; er wird zerbrochen, d. h. nicht bloß: er wird den Tag über unthätig und unschädlich gemacht (Hirzel), sondern bezieht sich auf die Entdeckung und Bestrafung der Frevler.

16. Bist du bis zu des Meeres Quellen je gekommen,
Und hast im tiefsten Abgrund du gewandelt?

17. Sind dir des Todtenreiches Thore offen,
Und kannst die Thore du des Todesschattens sehen?

18. Kannst du der Erde Weiten überschauen?
Verkünd' es, wenn du ganz sie kennst.

19. Wo ist der Weg zum Aufenthalt des Lichtes?
Und Finsterniß, wo hat sie ihre Stätte?

16. Nach der kurzen Digression werden die frühern Fragen wieder fortgesetzt. נִבְכֵי־יָם bedeutet wahrscheinlich nach den LXX (πηγὴ θαλάσσης) Quellen des Meeres; dafür spricht auch das chald. נְבַג und das arab. نَبَجَ und es ist unter denselben das Nämliche gemeint, was unter תְּהוֹם, nämlich die tiefsten Gründe des Meeres, wo das Meerwasser hervorsprudelnd gedacht wurde. חֵקֶר ist hier das, was man erst erforschen muß, also was tief liegt, verborgen ist, und bezeichnet, mit תְּהוֹם verbunden, den tiefsten Abgrund des Meeres. Er will also sagen: was dem Job nicht gerade offen und unmittelbar vor Augen liege, die verborgeneren Theile der Erde, seien ihm schlechthin unbekannt.

17. Dieser Vers steigert den vorigen. Tiefer als der Meeresgrund und unter demselben liegt der Scheol. Dieser ist hier unter מָוֶת gemeint wie 28, 22., und er wird zugleich צַלְמָוֶת genannt, um seine Beschaffenheit anzudeuten. Durch שַׁעֲרֵי wird er wieder als eine große verschlossene Behausung vorgestellt. Diesen also kann Job noch weit weniger kennen als den Meeresgrund, bis zu ihm hinab dringt sein Blick keineswegs.

18. Nicht einmal die Oberfläche der Erde und ihre Ausdehnung kennt Job. Breite der Erde ist die Ausdehnung ihrer Oberfläche, und durch den Plural „Breiten" wird die Ausdehnung nach allen Richtungen bezeichnet. Wegen עַד braucht nicht gerade an die Grenzen der Erde gedacht zu werden (cf. Schult.), denn עַד führt hier nur den Gegenstand an, auf den die Kenntniß gerichtet ist. Das Suff. in כֻּלָּהּ bezieht sich auf אֶרֶץ, aber so, daß dabei nur an die ebenerwähnte Ausdehnung gedacht ist.

19. Wo Licht und Finsterniß herkommen, weiß Job auch nicht. Der Weg, wo das Licht wohnt, ist der Weg dahin, wo es seinen eigentlichen Sitz hat, von wo es sich jeden Tag in alle Theile der Schöpfung ausbreitet, und wohin es sich beim Beginne der Finsterniß wieder zurückzieht. In gleichem Sinne ist der Ort der Finsterniß zu denken. Nicht nach dem Ursprung (Umbr.), sondern nur nach dem eigentlichen Sitze beider wird gefragt. הַדֶּרֶךְ יִשְׁכָּן־ ist nur concis ausgedrückt für הַדֶּרֶךְ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁכָּן־בּוֹ. Job soll also angeben, woher Licht und Finsterniß in beständiger Abwechslung kommen und wohin sie sich immer wieder zurückziehen.

20. Daß du in ihr Gebiet sie bringen könntest,
Und daß die Pfade du zu ihrem Hause wüßtest?
21. Du weißt es wohl, denn damals wurdest du geboren,
Und deiner Tage Zahl ist groß.
22. Bist du gekommen zu des Schnees Vorrathskammern,
Und hast des Hagels Vorrathskammern du gesehen,
23. Die ich mir spare für die Zeit der Noth,
Und für den Tag des Kampfes und des Kriegs?

20. Dieß ist Folge vom Vorigen. כִּי ist erklärend, und er sagt: kennst du es in dem Grade, daß rc. Das Licht oder die Finsterniß in ihre Grenze, in ihr Gebiet bringen, heißt hier nach Maaßgabe des zweiten Halbverses nur: ihnen ihr eigentliches Gebiet anweisen, genau bezeichnen und die Grenzen davon angeben können. Das Suff. bezieht sich auf Licht und Finsterniß, aber so, daß es gleichsam disjunctiv beide auseinander hält, daher der Singular. Die Pfade seines Hauses sind ähnlich zu verstehen wie vorhin der Weg, wo es wohnt, nur daß unter בֵּיתוֹ der Sitz nicht bloß des Lichtes, sondern auch des Dunkels gemeint, und durch den Plur. נְתִיבוֹת zugleich die Vielheit der Richtungen angedeutet ist, in denen sich Licht und Finsterniß ausbreiten und wieder zurückziehen.

21. Dieser Vers ist nicht eine neue Frage, sondern nur eine ironische Bejahung der vorigen. Gott sagt: du mußt es wohl wissen, denn du warst ja damals schon geboren und hast zugesehen, wie all Dieses angeordnet wurde. אָז geht eben auf die Zeit, wo alle die fraglichen Dinge in's Dasein gerufen und so, wie sie sind, angeordnet wurden. מִסְפַּר ist casus absolutus: die Zahl deiner Tage, es sind viele. Job müßte nämlich so alt sein als die Schöpfung selbst, wenn jene Bejahung ernstlich gemeint wäre; es kann ihm daher nicht entgehen, daß dieselbe bloße Ironie ist.

22. Woher Schnee und Hagel eigentlich kommen, weiß Job ebenfalls nicht. Unter den Vorrathskammern derselben sind nicht etwa die Wolken, oder der obere Luftkreis, oder gar das Nichts gemeint, aus dem alle Dinge geschaffen sind (Schult.), sondern es wird ähnlich wie Ps. 135, 7. unbestimmt ein Ort gedacht, wo sie aufbewahrt werden, um hervorzubrechen, sobald Gott will. Diesen Ort hat Job nie betreten und nie gesehen.

23. Fortsetzung. Bedrängniß und Krieg werden hier theils eigentlich genommen als Anspielung auf jene Thatsachen, wo Gott wirklich durch Hagel und Gewitter Krieg geführt hat, wie z. B. Jos. 10, 11., theils bildlich, sofern Gott, wenn er in Sturm und Ungewitter kommt, gleichsam kriegführend mit der Erde gedacht wurde. Es kann leichtlich an beides zugleich gedacht sein, vorherrschend aber wohl an letzteres, doch jedenfalls nicht so, daß das Bekriegen als ein Zurückhalten von Regen, Schnee, Gewitter rc. (Pineda), sondern vielmehr als ein Verwüsten damit zu denken ist.

24. Wo ist der Weg, auf dem das Licht sich theilet,
Und sich der Ostwind über's Land verbreitet?
25. Wer theilt dem Regenguß Kanäle,
Und seinen Weg dem Blitz und Donner zu,
26. Zu regnen auf ein menschenleeres Land,
Auf eine Wüste, welche unbewohnt,
27. Zu sättigen die Oede und Verödung,
Und zu befruchten Grasestriften?

24. Der vorige Vers veranlaßt nun weitere Fragen über die Entstehung und Bildung der Gewitter. Licht verstehen hier viele Ausleger im nämlichen Sinne wie V. 19; der Weg, wo es sich theilt, wäre dann der Weg zu jenem Punkte hin, wo es seinen Ursitz hat, und von wo aus es sich durch den Weltraum ausbreitet, oder etwa auch die Art und Weise und die Richtung, in der es sich ausbreitet (Hirzel). Allein so würde im Wesentlichen nur wiederholt, was schon V. 19 und 20 gesagt wurde. אור ist daher ohne Zweifel wieder vom Blitz zu verstehen, dessen Entstehung als eine Trennung und Spaltung des Lichtes bezeichnet wird, indem sich gleichsam ein Theil vom Uebrigen ablöst. Wo und wie dieses geschehe, weiß Job nicht, und eben so wenig, von welchem Anfangspunkt der stürmische Ostwind ausgehe, und wie er so über die Länder hinzufahren vermöge. Dieser Wind, und nicht etwa der Aufgang der Sonne (Jarchi: מזרח השמש, Vulg.: aestus), ist unter קָדִים gemeint. Die Worte: „wo ist der Weg“ sind auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken, und יָפֵץ steht intransitiv: sich zerstreuen, sich ausbreiten, wie Exod. 5, 12. 1 Sam. 13, 8.

25. Durch מִי (wer? ꝛc.) nehmen die Fragen jetzt eine etwas andere Wendung und beziehen sich nicht mehr auf das Wie oder Was der Erscheinungen, sondern auf ihren Urheber. שֶׁטֶף (Strömung) ist hier der herabströmende Regen, Regenguß; diesem Kanäle theilen heißt: ihm bestimmte Richtungen und bestimmte Striche anweisen, wo und wie er herabfallen muß. Wer dieses thut, weiß zwar Job, es ist nur allein Gott; aber eben darum weiß auch nur Gott, wie es bewirkt wird, und dem Job ist es unbekannt, und die bewirkende Macht unbegreiflich. Der zweite Halbvers ist wörtliche Wiederholung aus 28, 26. Gott will damit dem Job sagen, wenn er die Unbegreiflichkeit der göttlichen Macht und Weisheit, die solches bewirke, selbst anerkennen müsse; so sollte er sich ihren Fügungen auch geduldig und vertrauensvoll unterwerfen und nicht über zu harte oder gar ungerechte Behandlung sich beklagen.

26. 27. Diese zwei Verse führen nur die erste Hälfte des vorigen Verses noch weiter aus. Er sagt: nicht bloß die bewohnten Gegenden der Erde befruchtet Gott mit seinem Regen, sondern auch Wüsten und Einöden, damit dort Pflanzen gedeihen und Thiere sich nähren können. יָצָא wird auch vom Aufgehen der Pflanzen gebraucht, daher ist מוֹצָא in Verbindung mit דֶּשֶׁא hier

28. Hat wohl der Regen einen Vater,
Und wer erzeugte denn des Thaues Tropfen?
29. Aus wessen Schooß geht Eis hervor,
Und Reif des Himmels, wer gebiert ihn?
30. Wie Stein verbergen sich die Wasser,
Der Fluthen Oberfläche wird gefesselt.
31. Knüpfst du die Bande der Plejaden
Und lösest du die Fesseln des Orions?

der Ort, wo das junge Grün aufkeimt, dieses gedeiht dann durch den reichlichen Regen.

28. 29. Regen und Thau, Eis und Reif haben keinen andern Urheber als Gott; daher kennt auch nur er wahrhaft ihre Entstehung und die sie bewirkende Kraft, nicht aber ein Mensch wie Job. Die Frage: ist ein Vater dem Regen? hat nur die Menschen im Auge und will sagen: kann ein Mensch ihn hervorbringen? Das ἁπ. λεγ. אֶגְלֵי (אֶלְלִים) nimmt man theils in der Bedeutung: Gefäße, mit Rücksicht auf das arabische أجل conclusit, continuit (Gesen. Thesaur.), theils, eine Vertauschung von ל und ר voraussetzend (אגלי = אגרי, Jarchi, Parchon), in der Bedeutung: Tropfen, und beruft sich dafür auf die alten Uebersetzungen. Diese Bedeutung paßt unstreitig am besten, da der Thau ja gerade tropfenweise vorhanden ist, und läßt sich auch etymologisch rechtfertigen (Meier, Wurzelw.); schon Jarchi und Aben Esra haben an die Verwandtschaft des Wortes mit גלים erinnert. מִי vor יָצָא ist Genit.: aus wessen Schooß ist hervorgegangen? und der Sinn ist: kein Mensch ist Urheber davon.

30. Aus Anlaß des vorigen Verses wird noch die Wirkung der Kälte auf die Gewässer besonders beschrieben. Sie werden verborgen wie ein Stein, d. h. sie verschwinden als Wasser und werden gleichsam zu Stein; כָּאֶבֶן drückt also mehr den Erfolg aus. Die Fläche, eigentlich das Angesicht der Meerestiefe, womit sie Einen gleichsam anschaut, ist die Oberfläche des Meeres; diese wird gefangen, indem eine Eisplatte über sie gedeckt wird und ihre freie Bewegung hemmt, wie auch nach 37, 10. das Wasser durch das Eis eingeengt wird.

31. Von den Erscheinungen im Luftkreise wird zu denen am gestirnten Himmel übergegangen. מַעֲדַנּוֹת bedeutet hier nicht Annehmlichkeiten wie 1 Sam. 15, 32., worauf schon die Masora aufmerksam macht (בׄ בתרי לישׁ חד חסׄ), sondern wie das parallele מוֹשְׁכוֹת zeigt: Bande, von עָדַן = ענד, binden (vgl. Hirzel). כִּימָה sind wie 9, 9. die Plejaden. „Ihre Bande knüpfen“ heißt: sie so zusammenhalten, daß die das Sternbild ausmachenden einzelnen Sterne immer mit einander und an einander geknüpft erscheinen. Umgekehrt heißt dann: „die Bande des Orion's lösen“ nicht etwa den an den Himmel gefesselten Riesen befreien (Hirzel), sondern: bewirken, daß die

32. Führst du hervor zur rechten Zeit die Krone,
Und leitest du den Bär mit seinen Jungen?

33. Kennst du die Satzungen des Himmels,
Und ordnest seine Herrschaft auf der Erde?

einzelnen Sterne dieses Sternbildes, die wie zusammengebunden erscheinen, auseinanderfahren und dadurch das Sternbild selbst verschwinde.

32. Fortsetzung. Die Bedeutung מַזָּרוֹת (ἁπ. λεγ.) war schon den alten Uebersetzern nicht sicher bekannt. Die LXX geben es unübersetzt mit μαζουρώθ wieder, die Vulgata mit Lucifer, die Peschito mit Plaustrum, das Targum mit constellationes planetarum. Die Neuern halten es meistens für einerlei mit מַזָּלוֹת (2 Kön. 23, 5.) und sofort für die Zeichen des Thierkreises, oder leiten es von נזר ab und verstehen darunter die nördliche und südliche (Ew.) oder bloß die nördliche Krone (Mich. suppl.). Für letzteres scheint der Zusammenhang und das Suff. in בְּעִתּוֹ zu sprechen, sofern beide nur die Erwähnung eines einzigen Sternbildes erwarten lassen. — Auch über die Bedeutung von עַיִשׁ (ebenfalls ἁπ. λεγ.) haben schon die Alten bloße Vermuthungen. Die Neuern halten es meistens für einerlei mit עָשׁ (9, 9.), und somit für das Bärengestirn, Einige auch für die Ziege (Ew.). Im erstern Falle sind die בָּנֶיהָ die drei Sterne, welche den Schweif dieses Sternbildes ausmachen und ihm gleichsam nachfolgen, wie Kinder der Mutter, die daher auch jetzt noch von den Arabern بَنَاتُ ٱلنَّعْش (Töchter des Bärengestirns) genannt werden (cf. Mich. suppl.). Zu Gunsten des Vesperus und ἕσπερος der Vulgata und LXX ließe sich zwar das arab. عَسِيّ (vespera) anführen, allein das בָּנֶיהָ ist dagegen. Wer diese Gestirne herausführt und leitet, d. h. erscheinen und ihren Kreislauf am Himmel machen läßt, ist wieder nur Gott und nicht ein Mensch, wie Job.

33. Die Satzungen des Himmels sind die Gesetze, wonach die Himmelskörper sich bewegen müssen, damit Tag und Nacht, Monate und Jahreszeiten regelmäßig auf einander folgen und der gehörige Wechsel der Witterung Statt finde (Genes. 1, 16. 8, 22. Ps. 104, 19.). Diese Gesetze kennt Job nicht und eben so wenig den Einfluß, den ihre Befolgung durch die Himmelskörper auf die Erde hat. Dieser Einfluß ist hier als eine Herrschaft oder Beherrschung bezeichnet, denn das bedeutet מִשְׁטָר, sofern שֹׁטֵר eigentlich der Aufsicht habende, in der Regel auch der Einfluß habende, der Herrschende ist. Die tellurischen Verhältnisse und Erscheinungen sind durch den Lauf der Himmelskörper beherrscht, aber Job weiß nicht warum und wie. Das Suff. in מִשְׁטָרוֹ bezieht sich auf שָׁמַיִם, worunter die Himmelskörper gemeint und im Großen als zusammengehöriges Ganzes, als Einheit gedacht sind.

34. Erhebst wohl du die Stimme zu den Wolken,
Daß Wasserfluthen dich bedecken?
35. Entsendest du die Blitze, daß sie gehen,
Und sprechen sie zu dir: da sind wir.
36. Wer legte in die Wolken Weisheit,
Und gab der Lufterscheinung Einsicht?
37. Wer zählt die Wolken ab mit Weisheit,
Und gießt des Himmels Krüge aus,

34. Unter קוֹלֶךָ (deine Stimme) ist natürlich nicht (mit Luther, Schult.) an den Donner zu denken, denn dieser ist, von allem Andern abgesehen, nicht eine Stimme, die nach den Wolken hin erhoben wird, und eben so wenig kann das Bedecken der Wasserfluth von einer Umhüllung mit Wolken gemeint sein, sondern es wird einfach gefragt, ob Job den Wolken gebieten und so bald es ihm gefalle regnen lassen könne. Die Worte des zweiten Halbverses sind aus 22, 11. wiederholt, nur in anderm Sinne, hier nämlich eigentlich, dort bildlich von einer Ueberschwemmung mit Unglücksfällen.

35. So wenig als dem Regen, kann Job den Blitzen und Ungewittern gebieten und sie aussenden, wohin er will. Der zweite Halbvers ist vom Benehmen eifriger Diener entlehnt, die auf jeden Ruf erscheinen oder auch unaufgefordert sich zum Dienste anbieten. Solche Diener sind die Blitze nicht für Job.

36. Weil טֻחוֹת (Ps. 51, 8.) das verborgene Innere des Menschen, und מַשְׂכִּיּוֹת (Ps. 73, 7.) Gedanken bezeichnet, so haben nach dem Vorgange der Vulgata (Quis posuit in visceribus hominis sapientiam) viele Ausleger geglaubt, es werde hier nach der von Gott den Menschen verliehenen Vernünftigkeit gefragt. Allein nach Maaßgabe des Zusammenhanges sollte von Erscheinungen in der Luft oder am Himmel die Rede sein, und von solchen lassen sich die Ausdrücke auch ganz leicht und ohne Zwang verstehen. טֻחוֹת kann nämlich nach dem Arabischen (طَخَا obscura fuit [nox], طَخَاءٌ nubes alta) auch dunkles Gewölk bedeuten, und bezeichnet dann Ps. 51, 8. nur bildlich die dunkle geheime Innerlichkeit des Menschen, während es hier in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht ist. שֶׂכְוִי ist eigentlich Gebilde, daher auch Gedanken als Gebilde des Herzens, aber eben so gut auch atmosphärische Gebilde, Lufterscheinungen, Meteore. Die in sie gelegte Weisheit und Einsicht spricht sich darin aus, daß sie den Winken des Schöpfers wie vernünftige Diener gehorchen und die ihnen gegebenen Gesetze befolgen.

37. „Die Wolken zählen" ist hier synekdochisch s. v. a. ihre Zahl bestimmen und anordnen; mit Weisheit, d. h. so, daß das rechte Maaß Statt findet, und weder zu viel noch zu wenig Gewölk und Regen über die Erde kommt. Wer das anordnet, ist wieder nur Gott, nicht irgend ein Mensch,

38. Wenn sich der Staub zum Guß ergießt,
Und Schollen an einander kleben?
39. Jagst du der Löwin ihre Beute,
Und stillst den Hunger junger Löwen,
40. Wenn sie sich ducken in den Höhlen,
Im Dickicht sitzen auf der Lauer?

wie Job. Die Krüge (נִבְלֵי) des Himmels sind eben wieder die Wolken. הִשְׁכִּיב, eigentlich „hinlegen“, ist hier, wo von Gefäßen die Rede ist, die mit Flüssigkeit gefüllt sind, so viel als „ausgießen“, wie der Ausdruck auch bei arabischen Dichtern häufig vorkommt (Schult.); und „die Krüge des Himmels ausgießen“ heißt: regnen lassen. Hieronymus hat נֶבֶל als musikalisches Instrument (Harfen) genommen und daher übersetzt: concentus coelorum, was jedoch durch den Zusammenhang nicht begünstigt wird. בְּחָכְמָה ist aus dem ersten Halbvers wieder herüber zu denken.

38. An die Erwähnung des Regens schließt sich noch die Beschreibung seiner Wirkung auf die Erdfläche. Der vorher trockene, auffliegende Staub wird niedergehalten und bildet, mit dem Regenwasser vermischt, eine breiartige Flüssigkeit, die sich wie geschmolzenes Metall ergießt. צֶקֶת ist Infinit. von יצק (gießen, sich ergießen), und מוּצָק ist Part. Hoph. davon und steht substantivisch: beim sich ergießen des Staubes zum Gusse; unter Guß ist aber das Flüssiggemachte und noch Flüssige gemeint. Das Zusammenkleben der Schollen ist dann als Folge ihrer Erweichung durch den Regen zu denken.

39. Von den Gegenständen der leblosen Schöpfung wird nun zur Thierwelt übergegangen und eine Menge von Erscheinungen angeführt, die der Mensch nicht nur nicht hervorbringen, sondern ihrem tiefern Grund und Wesen nach gar nicht begreifen kann. Dem Inhalte nach unterscheidet sich also das Folgende merklich vom Bisherigen, und es wäre besser hier, als erst drei Verse später, die Kapitelabtheilung gemacht worden. Die Absicht bei den folgenden Fragen ist übrigens dieselbe, wie bei den bisherigen. Es soll dem Job Gottes Macht und Weisheit und die Verwerflichkeit des Wunsches, mit ihm rechten zu können, möglichst fühlbar und einleuchtend gemacht werden. Von den Thieren werden meistens nur wilde genannt, weil ihr Dasein und ihre Erhaltung dem Menschen besonders wunderbar vorkommen muß, und ihn der Gedanke an sie auch zugleich an seine Schwäche erinnert, sofern er von denselben oft so leicht überwältigt wird. Zuerst ist vom Löwen als dem König des Thierreichs die Rede. Job ist es nicht, der für dessen Nahrung und Unterhalt sorgt. Löwin und junge Löwen sind genannt als besonders raubgierig und hungrig, und es wird damit angedeutet, Job würde nicht einem einzigen die erforderliche Nahrung zu verschaffen im Stande sein. חַיָּה ist wie 33, 20. Hunger.

40. Beschreibung der Art, wie die Löwen auf die Beute lauern. Sie ducken sich nieder. und verhalten sich ruhig in ihren Schlupfwinkeln oder im

41\. Wer schafft dem Raben seine Nahrung,
Wenn seine Jungen zu Gott schreien,
Und irren ohne Speis' umher?

XXXIX. 1. Kennst du die Zeit, wo Gemsen werfen,
Beachtest du der Hindin Kreisen?

2\. Zählst du die Monde, die sie füllen,
Kennst du die Zeit, wo sie gebären?

3\. Sie krümmen sich, gebären ihre Jungen,
Entlassen von sich ihre Wehen.

Dickicht, um nicht beobachtet zu werden, und stürzen dann auf einmal auf die ausersehene Beute los. כִּי steht wieder von der Zeit: wann. אֶרֶב ist hier nicht der Ort, sondern die Handlung des Auflauerns, und לְמוֹ dient zur Bezeichnung der Absicht und des Zweckes.

41\. Eine Art Gegensatz zu dem starken wilden Löwen bildet der schwache furchtsame Rabe. Auch auf diesen, also auf Starke und Schwache, Große und Kleine erstreckt sich in gleicher Weise Gottes Sorgfalt, nichts entgeht derselben. צַיִד (Jagd) ist hier das Erjagte, die Nahrung. כִּי wie im vorigen Vers. Das Schreien der jungen Raben wird wie Ps. 147, 9. als ein Geschrei zu Gott um Nahrung vorgestellt, welches Gott beachtet und befriedigt.

1\. Die Frage hat einen ähnlichen Sinn, wie die vorige. Das Kennen und Beobachten oder Bewachen ist nicht ein unthätiges, sondern ein wirksames und die betreffenden Vorgänge bedingendes. Es wird daher nicht bloß das göttliche Wissen um die einzelnsten und heimlichsten Vorgänge im Reiche der Natur dem menschlichen Nichtwissen gegenüber, sondern auch die göttliche Macht in Herbeiführung jener Vorgänge der menschlichen Unmacht gegenüber hervorgehoben. יַעֲלֵי סֶלַע eigentlich „Felsenbesteiger", sind Steinböcke oder Gemsen. חֹלֵל ist Infinit. Pol. von חוּל, kreisen.

2\. Fortsetzung. Das Zählen ist wieder wie 38, 37. ein Bestimmen und Anordnen der Zahl und das Wissen im nämlichen Sinne wie im vorigen Vers gemeint, und als ein Wissen nicht bloß um die Sache im Allgemeinen, sondern um die einzelnen Fälle zu denken. Die Monate, die sie ausfüllen, sind die Zeit von der Enpfängniß bis zur Geburt. לִדְתָּנָה ist nur verlängerte Form für לִדְתָּן, Infinit. von יָלַד.

3\. Obgleich aber weder Job noch ein anderer Mensch dazu hilft oder darum weiß, geschieht das Gesagte doch auf die leichteste Weise. Es geschieht unter Gottes Obhut, und die weise Natureinrichtung, in Folge welcher die genannten Thiere sich selbst zu helfen wissen, ist Gottes Werk. כָּרַע steht hier im Sinne von Kreisen oder Gebären. Das Entlassen der Wehen ist nur das leichte und schnelle Freiwerden davon. חֶבְלֵיהֶם ist nur ungenau für חֶבְלֵיהֶן gebraucht (vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 731).

4. Es werden ihre Jungen groß und stark im Freien,
Sie zieh'n und kehren nicht zurück zu ihnen.
5. Wer hat den wilden Esel freigelassen,
Und wer gelöst die Bande des Waldesels.
6. Dem ich die Wüste gab zu seinem Hause
Und salzig Land zum Aufenthalte?
7. Er lacht ob dem Getös der Stadt,
Des Treibers Lärmen hört er nicht.
8. Was er erspäht auf Bergen, ist sein Futter,
Und allem Grüne spürt er nach.

4. Auch die Jungen gedeihen schnell ohne Sorge von Seite der Menschen. בַּר ist das freie Feld im Gegensatz zu den Höhlen oder dem Waldesdickicht, wo sie sich anfänglich befinden; sie verlassen es bald, um für sich selbst zu sorgen; und sie kehren dann nicht mehr zurück zu ihnen, nämlich zu den Alten, weil sie ihrer Hilfe nicht mehr bedürfen. לָמוֹ steht für לָהֶן, wie vorhin הֵם für הֵן.

5. Noch gar manche andere Thiere haben dem Menschen eben so wenig zu verdanken, als die genannten. Der wilde Esel z. B. hat sein Verlangen nach Freiheit, und die Fähigkeit, ihm zu folgen, nur von Gott. עָרוֹד (der Flüchtige) ist nur der im Chaldäischen gewöhnliche Name für פֶּרֶא (der Schnelle) und Bezeichnung des wilden Esels oder Waldesels. Die beiden parallelen Versglieder sagen somit nur mit synonymen Ausdrücken dasselbe. „Wer hat frei entlassen" ist s. v. a. wer hat dieses Thier zur Freiheit geschaffen und dafür gesorgt, daß es in derselben bleiben kann. „Die Bande lösen" ist s. v. a. frei lassen. מֹסֵר für מוֹסֵר = מְאַסֵּר von אָסַר, binden.

6. Der פֶּרֶא wohnt nun lieber in Wüsten und unfruchtbaren Gegenden als im Dienste der Menschen, wo er vielleicht weit bessern Unterhalt fände. Salziges Land ist wie Jer. 17, 6. ödes und unfruchtbares, denn das Salz ist Zeichen der Unfruchtbarkeit; daher bildet auch Ps. 107, 34. מְלֵחָה (Salzgegend) den Gegensatz zu אֶרֶץ פְּרִי (fruchtbares Land), und deßhalb ließ Abimelech, nachdem er Sichem zerstört hatte, den Platz mit Salz bestreuen (Richt. 9, 45.).

7. Dieser Vers drückt nur den Gegensatz des vorigen aus, daß nämlich jenes Thier vom Wohnen in Städten, vom Getümmel der Menschen und der Dienstbarkeit unter ihnen nichts wissen wolle und sich nicht dazu brauchen lasse. Es lacht über das Getümmel der Stadt, d. h. es weiß sich gleichsam für immer frei von der Plage, die dort den zahmen Esel trifft; und die Stimme des Treibers, der diesen quält, hört es gar nicht. Es wird etwas verdeckt das Schicksal des wilden Esels jenem des zahmen entgegengesetzt.

8. Den Unterhalt, den ihm die Menschen für seine Dienste gewähren würden, verschmäht der wilde Esel und sorgt selbst für sich. Es gebricht ihm

9. Hat Lust der Büffel, dir zu dienen,
Mag er an deiner Krippe übernachten?
10. Knüpfst du den Büffel an die Furche seines Seiles,
Mag er die Thäler eggen hinter dir?
11. Willst du bei seiner großen Kraft ihm trauen,
Und dein Geschäft ihm überlassen?
12. Glaubst du ihm, daß er deine Saat einbringe,
Und deine Tenne sammle?

auch nicht an Nahrung, er findet sie in seinem freien Aufenthalt auf Bergen und in Wildnissen überall. יְתוּר ist entweder Subst. von תּוּר (erspähen, ausspähen), und das „Erspähte der Berge" ist das, was er auf den Bergen zu seinem Unterhalt findet; oder es ist chaldaisirendes Fut. Kal für יָתוּר (LXX, Vulg.): er erspäht auf Bergen seine Weide; Letzteres paßt besser zum parallelen יִדְרוֹשׁ. Der Sinn ist derselbe.

9. Von ähnlicher Natur, wie der wilde Esel, ist auch der wilde Ochs oder Büffel; er läßt sich nicht zum Dienst der Menschen gebrauchen, so sehr er auch durch seine große Stärke dazu taugte. Daß unter רֵים, wofür auch רֵם (Ps. 22, 22.), רְאֵם (Num. 23, 22. Deut. 33, 17.) und רְאֵים (Ps. 92, 11.) geschrieben wird, der Büffel gemeint sei, dafür spricht unter Anderem auch unsere Stelle selbst; denn die Fragen in Bezug auf den רֵים haben im Allgemeinen den Sinn, ob derselbe sich auch zu den Arbeiten gebrauchen lasse, zu denen man den zahmen Ochsen gebrauche, und in sofern wird er diesem entgegengesetzt; den natürlichsten Gegensatz aber zum zahmen Ochsen bildet der wilde, der Büffel. Für diesen spricht auch die vorige Beschreibung des wilden Esels im Gegensatz zum zahmen, und die Art, wie der רֵים (Deut. 33, 17. Jes. 34, 7. Ps. 29, 6.) mit dem zahmen Ochsen zusammengestellt wird. Der zweite Halbvers hat nur den Sinn: er wird sich von dir nicht zähmen lassen.

10. Du wirst den Büffel nicht dahin bringen, daß er dir beim Ackerbau Dienste leiste. הֲתִקְשָׁר־ bezeichnet hier das Anspannen an den Pflug, und die Furche seines Seiles ist die Furche, die er, an dem Seile ziehend, hinter sich her bildet. עֲמָקִים (Thäler, Thalebenen) sind hier Felder im Allgemeinen. Das אַחֲרֶיךָ ist nicht so zu urgiren, als ob der Eggende vor dem Thier, welches die Egge zieht, vorausgehe; dieß war auch im Orient nicht der Fall (vgl. Jahn, Archäol. I. 1. S. 323), sondern es soll nur Zähmung und Folgsamkeit dadurch ausgedrückt werden, und der Sinn ist bloß: der Büffel wird dir nicht dienstbar sein, wenn du mit ihm das Feld eggen willst.

11. 12. Der Büffel läßt sich überhaupt nicht zur Feldarbeit gebrauchen, obgleich er wegen seiner Stärke am besten dazu taugte. יְגִיעַ ist hier die Bearbeitung des Feldes, und עָזַב heißt: überlassen, anvertrauen. יָשׁוּב ist transitiv gebraucht, wie 42, 10., oder man hat mit den Masorethen יָשִׁיב zu

13. Des Straußen Flügel schwingt sich fröhlich;
Ist frommer Fittig er und Feder?

14. Er überläßt der Erde seine Eier,
Und läßt im Staube warm sie werden,

15. Vergißt, daß sie ein Fuß zertreten,
Ein Thier des Feldes sie zerquetschen kann.

lesen; jedenfalls wird dadurch das Einärnten als ein Zurückbringen der Frucht in die Vorrathshäuser, von wo sie bei der Aussaat genommen wurde, bezeichnet. Das Nämliche ist gemeint unter dem Sammeln der Tenne; es ist das Sammeln dessen, was auf die Tenne gehört.

13. Dem wilden Esel und Büffel wird noch der Strauß beigefügt, der auch in den Wüsten Arabiens nicht selten vorkommt und durch seine ausnehmende Größe und eigenthümliche Gestalt merkwürdig ist. רְנָנִים bedeutet eigentlich clamores, dann die Straußenhenne wegen ihres Geschreies, und ist eben deßhalb als fem. sing. construirt (Ewald, Lehrb. § 308 a.). Daß aber wirklich nur an Strauße, sonst בְּנוֹת יַעֲנָה genannt (30, 29.), gedacht sei, zeigt deutlich genug die folgende Beschreibung, die auf keinen andern Vogel, namentlich nicht auf Pfauen paßt, wenngleich nach Luthers Vorgang eine Menge von Uebersetzern und Erklärern רְנָנִים vom Pfauen verstehen. Die Flügel sind hier zuerst genannt, weil sie beim Strauße das Auffallende haben, daß sie nicht zum Fluge, sondern nur zum schnellen und sichern Laufe dienen. נֶעֱלָסָה, auf כְּנַף bezüglich, bezeichnet den fröhlichen muntern Flügelschlag. חֲסִידָה ist hier doppelsinnig; als einfaches Adject. zu אֶבְרָה und נֹצָה genommen, heißt es: ist er (der Straußenflügel) ein frommer Fittig und Schwungfeder? zugleich ist aber חֲסִידָה Bezeichnung des Storchen mit Rücksicht auf seine große Sorgfalt für die Jungen (Ps. 104, 17.), und daher zugleich der Sinn: ist es Fittig und Schwungfeder des Storchen, eines für die Jungen sehr besorgten Vogels. In sofern sind zugleich zwei Thierarten mit einander verglichen, die in der genannten Beziehung den geraden Gegensatz bilden, wovon aber der Mensch weder den Grund, noch den Zweck genau kennt.

14. Dieß ist die Antwort auf die vorige Frage. Die Strauße legen nach der Ansicht der Alten ihre Eier in den Sand und überlassen das Ausbrüten der Sonne, und dieß eben ist hier als Zeichen ihrer Härte und als Beweis, daß sie nicht wie der Storch den Namen חֲסִידָה verdienen, besonders hervorgehoben. כִּי steht adversativ, weil die vorige Frage verneinenden Sinn hat; eigentlich: nein, sondern ꝛc. תְּחַמֵּם ist hier nicht: „warm machen", sondern nur: warm werden lassen, durch die Sonnenhitze nämlich.

15. Das vorhin Gesagte ist zugleich auch Zeichen von Dummheit und Stumpfsinn; der Strauß denkt nicht daran, wie leicht die Eier ohne sein Wissen vernichtet werden könnten. כִּי bei תִּשְׁכַּח wie 7, 6. Das Suff. in תְּזוּרֶהָ und תְּדוּשֶׁהָ bezieht sich auf den Sing. aus dem vorigen בֵּיצֶיהָ.

16. Den eignen Jungen ist er hart, als wären's fremde,
Umsonst ist seine Müh' und er doch ohne Kummer.
17. Denn Gott hat ihm die Weisheit vorenthalten,
Ihn keinen Theil an Einsicht nehmen lassen.
18. Wann er jedoch die Flügel aufwärts schwingt,
Dann spottet er dem Roß und seinem Reiter.
19. Giebst du dem Rosse seine Stärke,
Und kleidest seinen Hals mit Zittern?

16. Wie gegen die Eier, so beträgt sich der Strauß auch gegen die Jungen, er sorgt für sie, als ob sie ihn gar nichts angingen. קָשָׁח ist was sonst קָשָׁה (hart sein). Die Masculinform erklärt sich daraus, daß der Strauß überhaupt als Gattung gemeint ist, ohne ängstliche Rücksicht darauf, ob das Gesagte gerade vom männlichen oder vom weiblichen Strauß mehr gelte. Man hat daher nicht nöthig, statt des Prät. den Infinit. (Ewald) oder das Fut. (Hirzel) zu lesen. Das Wunderbare aber bei der Sache liegt darin, daß die Jungen dennoch erhalten werden. Das לְלֹא־לָהּ ist nur vergleichungsweise gemeint: wie gegen das, was nicht ihm gehört. Beim Leersein seiner Mühe, d. h. wenn er vergeblich Eier gelegt und sie auch etwas versorgt hat, ist er בְּלִי־פַחַד, ohne Sorge, die Sache ist ihm gleichgültig.

17. Das berührte Benehmen der Strauße hat seinen Grund in ihrer natürlichen Dummheit und Stumpfsinnigkeit, welche auch bei den Arabern sprüchwörtlich geworden ist: أَحْمَقُ مِنْ نَعَامَةٍ (dümmer als ein Strauß). Warum und wozu aber diese gerade dem Strauße, so wie es der Fall ist, zugetheilt wurde, weiß Job wieder nicht. Uebrigens beruht, was jedoch hier gleichgültig ist, die Meinung, daß der Strauß seine Eier durch die Sonne ausbrüten lasse, nur auf einer ungenauen Beobachtung der Alten (vgl. Hirzel.).

18. Auf der andern Seite hat aber Gott dieses Thier doch so eingerichtet, daß es für seine Erhaltung sorgen und seinen Feinden entgehen kann. מָרָא (ἁπ. λεγ.) heißt nach dem arabischen مَرَى (strinxit, impulit): schlagen, antreiben, und ist hier vom Flügelschlage zu verstehen, womit der Strauß seinen Lauf beschleunigt, so daß er fast mehr einem niedrigen Fluge als einem wirklichen Laufe gleicht, und auch das schnellste Pferd nicht im Stande ist, ihn einzuholen. Dieß wird besonders bemerkt, weil schon im Alterthume gewöhnlich zu Pferd auf die Strauße Jagd gemacht wurde. Bei מָרוֹם ist nicht an ein Fliegen in die Höhe zu denken, sondern der Lauf der Strauße wird nur als ein Streben in die Höhe bezeichnet, weil sie angestrengt mit den Flügeln arbeiten, ohne es jedoch bis zum wirklichen Fluge zu bringen.

19. Die scheinbar zufällige Erwähnung des Pferdes im vorigen Verse giebt jetzt Veranlassung zu einer nähern Beschreibung desselben. Es wird

20. Machst du es hüpfen wie Heuschrecken?
Wie furchtbar ist sein prächtig Wiehern!
21. Es scharrt im Thal und freut sich seiner Kraft,
Es zieht hinaus der Waffenrüstung zu.
22. Des Schreckens spottet es und fürchtet nichts,
Und wendet vor dem Schwerte sich nicht um.
23. Es klirrt der Köcher über ihm,
Des Speeres und der Lanze Flamme.

aber besonders das Schlachtroß geschildert, als das schönste, stärkste und muthigste. רַעְמָה ist zwar ein ἅπ. λεγ., aber seine Bedeutung hier kaum zweifelhaft, wenngleich die Alten es sehr verschiedenartig übersetzen; von רָעַם (zittern) abgeleitet, kann es nicht wohl etwas anders als die zitternde, fliegende Mähne des Rosses bedeuten; es in der Bedeutung κλαγγή (Symmach.) oder hinnitus (Vulg.) zu nehmen, verbietet schon das Verb. הִלְבִּישׁ (bekleiden).

20. Wie Joel 2, 4. wird auch hier das rasche, hüpfende Springen des Pferdes mit dem Hüpfen der Heuschrecken verglichen. Die Kraft zu solchem hat es nicht von Job, sondern von Gott. Der zweite Halbvers ist ein staunender Ausruf; הוֹד, mit Stimme verbunden, bezeichnet wie Jes. 30, 30. das Prachtvolle derselben. נַחַר ist das Schnauben und Wiehern, und אֵימָה Apposition zu הוֹד. Es ist ein Schrecken, d. h. Schrecken einjagend.

21. חָפַר (graben) bezeichnet hier das übermüthige Scharren und Stampfen des Rosses; der Plur. bezieht sich auf סוּס als Collect., nicht etwa auf das ausgelassene רַגְלָיו (cf. Rosenm.); אֲנָשִׁים aber als Subject zu denken, und חָפַר vom Ausspähen des feindlichen Landes (Jarchi) oder Recognosciren des feindlichen Heeres zu verstehen (Hirzel), scheint gesucht und hat den Zusammenhang gegen sich. עֵמֶק steht in demselben weiteren Sinne wie V. 10. בְּכֹחַ heißt entweder: mit Kraft, so daß das Roß seine Freude auf eine kräftige, Kraft und Stärke beweisende Art ausdrückt, oder: über seine Kraft, so daß diese der Gegenstand seiner Freude wäre; vielleicht ist an beides zugleich gedacht. Das Suff. bei כֹּחַ ist weggelassen, weil keine Undeutlichkeit dadurch entsteht. Es geht entgegen der Rüstung, d. h. dem gerüsteten feindlichen Kriegsheere; es hat keine Furcht vor demselben.

22. פַּחַד ist hier Gegenstand der Furcht, Furchtbares; es verachtet selbst das, was auch muthige Menschen zu fürchten pflegen, Waffen und Schlachtordnung. Es kehrt nicht um vor dem Schwert, nämlich vor dem der feindlichen Krieger, läßt sich durch sie nicht scheu machen und vom Angriff zurückschrecken.

23. Das Pferd gewinnt noch an schönem Ansehen und Furchtbarkeit durch die klirrende Waffenrüstung des auf ihm befindlichen Reiters. רִנָּה ist was sonst רָנַן und bezeichnet hier, von den Kriegswaffen gebraucht, wie das entsprechende arabische رن, das Klirren derselben, und dieses ist zu denken als

24. Mit Lärm und Toben schlürft es Boden,
Hält nicht mehr Stand, wenn die Trompete schallt.
25. Bei der Trompete ruft es: Hui!
Und riecht von Ferne schon den Krieg,
Der Fürsten Donner und das Schlachtgeschrei.
26. Schwingt sich durch deine Einsicht auf der Habicht,
Und breitet seine Flügel nach dem Süden aus?

Folge der raschen, muthigen Bewegungen des Pferdes. „Flamme des Speeres" ist die metallene Spitze desselben, die wegen ihres feuerähnlichen, blinkenden Glanzes so genannt wird.

24. Das Lärmen und Toben ist hier poetische Bezeichnung der schnellen heftigen Hufschläge beim Springen. „Den Boden schlürfen" wird im Arabischen gern von Pferden gebraucht, deren Lauf außerordentlich schnell ist, daher فَرَسٌ لَهِمٌ (equus hauriens s. deglutiens sc. terram) nach Dscheuhari's (arab. Lexikogr.) Bemerkung ein sehr schnelles Pferd ist, „welches so vorausrennt, als ob es den Boden verschlingen wolle" (cf. Schult., Freyt. Lex.), und in diesem Sinne ist der Ausdruck ohne Zweifel auch hier gebraucht. הֶאֱמִין ist in seiner ursprünglichen Bedeutung: „fest stehen, stille stehen" gebraucht von אָמַן (fest sein); es vermag nicht mehr stehen zu bleiben, wenn es einmal die Kriegstrompete vernimmt, sondern wird in Folge ihres Schalles von seiner Kampflust unwiderstehlich fortgerissen. כִּי steht wieder von der Zeit wie ὅτε.

25. Sobald es die Trompete vernimmt, will es in die Schlacht rennen. Es ruft: הֶאָח; dieß ist hier Interjection der Muthigkeit und Freude, die es durch Wiehern zu erkennen giebt. Es riecht von ferne Krieg, d. h. es ahnet, wittert solchen, weil es nämlich den Schall der Trompete als einen Ruf zum Krieg kennt. Uebrigens schreibt, auch abgesehen davon, schon Plinius den Pferden Vorahnungen des Krieges zu (praesagiunt pugnam. H. N. VIII. 65 [42]). רַעַם (Donner) ist der laute donnernde Befehl der Fürsten, d. h. der Heerführer, und תְּרוּעָה das Kriegsgeschrei der Soldaten.

26. Zum Schlusse dieser ersten Rede werden noch einzelne Raubvögel erwähnt, bei denen theils der Trieb, nach Süden zu ziehen, theils das kühne Nisten auf hohen Bergspitzen, theils der ausnehmende Scharfblick im Erspähen der Beute bewunderungswürdig ist. הֶאֱבִיר heißt: die Flügel gebrauchen, sich aufwärts schwingen, denn אֵבֶר, אֶבְרָה ist Schwungfeder, Flügel; daß Manche den Ausdruck von der sogenannten Mausung der Habichte verstehen (Greg., Rosenm.), ruht nur auf der unrichtigen Voraussetzung, daß הֶאֱבִיר plumescere (Vulg.) bedeute. נֵץ ist der Habicht; daß er sich kräftig im Flug aufschwingen kann, kommt nicht von Job's Einsicht her. מִן führt hier die bewirkende Ursache ein. Das Fliegen nach Süden ist ein Fliegen in wärmere Gegenden beim Anbruch der kalten Jahreszeit.

27. Fliegt wohl auf dein Geheiß der Adler hoch,
Und bauet in die Höhe sich sein Nest?

28. Auf Felsen weilt und übernachtet er,
Auf Felsenriffen und Bergspitzen.

29. Von dort erspäht er seine Nahrung,
In weite Fernen schauen seine Augen.

30. Und seine Jungen schlürfen Blut,
Und wo Erschlag'ne sind, ist er.

27. Die Adler fliegen von allen Vögeln am schnellsten und höchsten, und bauen ihre Nester am liebsten auf hohe unzugängliche Felsenriffe. Das ist aber wieder nicht eine Anordnung Job's; er weiß ja nicht einmal, warum und wozu es so ist. פֶּה steht hier im Sinne von Anordnung, Befehl. Bei יַגְבִּיהַּ ist etwa נַפְשׁוֹ oder nach 5, 7. עוּף ausgelassen, so daß das Hiph. intransitive Bedeutung bekommt. Zum zweiten Halbvers ist אִם עַל־פִּיךָ herüber zu denken: geschieht es auf deinen Befehl, daß (כִּי) ꝛc.

28. Das vorige יָרִים קִנּוֹ wird noch weiter ausgeführt. Die Verba drücken anhaltendes und sicheres Verweilen ohne feindliche Störung aus. Der Zahn der Felsen ist das hervorstehende Felsenriff; שֵׁן ist ganz ähnlich gebraucht wie z. B. dent in den Namen: Dent de Morcles, Dent de Nivoles, Dent d'Aches etc. מְצוּדָה ist mit סֶלַע synonym, ein hoher Fels, sofern er zugleich gegen feindliche Angriffe sichert.

29. חָפַר (ausgraben) bezieht sich hier auf den scharfen Blick, der die in weiter Ferne beinah verborgene Beute herausfindet. Solche ist gemeint unter אֹכֶל. „Auf das aus der Ferne" ist s. v. a. auf das aus weiter Ferne dem scharfen Blick Sichtbare, also auf das Entfernte. Der scharfe Blick des Adlers ist bei den Arabern sprüchwörtlich: أَبْصَرُ مِنَ ٱلنَّسْرِ (scharfsichtiger als der Adler).

30. Endlich wird noch die Raubgier des Adlers kurz beschrieben. עִלַּע wird von den Alten mit „lecken, schlürfen" übersetzt, was es hier auch nothwendig heißen muß; wahrscheinlich ist es mit לוּע stammverwandt. Daß das Blutschlürfen vom Adler überhaupt gelte, unterliegt keiner Einrede; dagegen das Aasfressen wollen Manche nur vom Aasgeyer oder Goldgeyer gelten lassen, weil die Adler selbst kein Aas berühren; daß es aber an unserer Stelle doch von ihnen ausgesagt wird, erklärt man daraus, daß jene Geyerarten wegen ihrer Aehnlichkeit mit den Adlern im Alterthume zum Adlergeschlechte gerechnet worden und daher unter נֶשֶׁר mit inbegriffen seien (Winer, Realw. I. 27, Hirzel). Allein wenn sich dieses gleich nicht gerade für unmöglich oder falsch erklären läßt, so ist doch dagegen zu bemerken, daß einige Adlerarten wirklich Aas fressen und selbst schon auf sogenannten Luderplätzen getroffen wurden, und daß mit חֲלָלִים nicht gerade nur eigentliches Aas, sondern über-

XL. 1. Und es erwiederte Jehova dem Job und sprach:
2. Will streiten noch mit dem Allmächtigen der Tadler?
Wer rechten will mit Gott, erwied're dieses.
3. Und es erwiederte Job dem Jehova und sprach:
4. Sieh! zu gering bin ich; was soll ich dir erwiedern?
Ich lege meine Hand auf meinen Mund.
5. Ich sprach ein Mal und thu's nicht wieder,
Zwei Mal und wiederhol's nicht mehr.
6. Und es erwiederte Jehova dem Job aus dem Gewitter
und sprach:
7. So gürte wie ein Mann nun deine Lenden,
Ich will dich fragen und du lehre mich.
8. Willst du auch mir mein Recht vernichten,
Verdammen mich, daß du gerecht erscheinest?

haupt Erschlagene bezeichnet werden, ohne Rücksicht darauf, ob sie schon von der Verwesung gelitten haben oder nicht.

1. 2. Nachdem die völlige Kurzsichtigkeit und Unwissenheit Job's dem Jehova gegenüber durch das Bisherige bewiesen ist, fragt Jehova, ob Job immer noch Lust habe, mit ihm zu rechten. רֹב ist Infinit. mit ausgelassenem Verb. finit. von רִיב und steht des Nachdrucks wegen voran, und der Sinn ist: will denn auch unter solchen Umständen noch streiten? xc. יִסּוֹר (von יָסַר, zurechtweisen, tadeln) ist der, welcher zu tadeln pflegt, tadelsüchtig ist; es ist Intensivform wie גִּבּוֹר; angeredet ist Job, und der Tadler somit er selbst. Das Suff. bei יַעֲנֶנָּה bezieht sich auf die bisherige Rede Jehova's; diese soll Job erwiedern.

3–5. Job ist wirklich zur Anerkennung seiner Unbesonnenheit gebracht und gesteht sein Unvermögen, gegen Gott etwas vorzubringen. קַלֹּתִי (leicht sein) besagt theils, daß er leichtfertig gegen Gott geredet habe, theils daß er viel zu gering sei, um die Fragen Jehova's zu beantworten. „Die Hand auf den Mund legen" hat denselben Sinn wie 21, 5. 29, 9. „Einmal" und „zweimal" ist hier nur s. v. a. wiederholt, das אֶעֱנֶה aber ist nicht gerade mit Bezug auf die vorige Rede Gottes gebraucht, sondern in der Bedeutung: anfangen, von neuem anfangen, so daß es mit dem parallelen אוֹסִיף synonym ist.

6–8. Jetzt beginnt die zweite Rede Jehova's. Die Kapitelabtheilung wäre daher richtiger mit den LXX und Vulgata hier gemacht worden. V. 6 und 7 sind aus dem Anfang der vorigen Rede wiederholt und haben denselben Sinn wie dort. Dann sagt er: Willst du noch ferner deine frühern Behauptungen festhalten und mich der Ungerechtigkeit beschuldigen, damit du gerecht erscheinest? Diese Beschuldigung hatte zwar Job nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern sich vielmehr gegen dieselbe verwahrt, aber er hatte sich über sein Leiden mitunter so geäußert, daß er doch seinen Freunden Gottes

9. Hast du denn einen Arm gleich Gott,
Und kannst wie er du mit der Stimme donnern?
10. So schmücke dich mit Majestät und Hoheit,
Und kleide dich in Pracht und Herrlichkeit;
11. Und gieße aus die Fluthen deines Zornes,
Schau alles Hohe an und beuge es.

Gerechtigkeit zu läugnen schien; und diese Aeußerungen tadelt nun Gott, mehr um der Freunde als um Job's selber willen, damit er nämlich auch in ihren Augen seine Gerechtigkeit wahre. Die Aeußerungen waren auch gewiß tadelhaft, sofern sie in dem Sinne wirklich genommen werden konnten, in dem die Freunde sie nahmen. מִשְׁפָּטִי ist hier die göttliche Gerechtigkeit, die er in der Weltregierung beweist, und sie auflösen (הֵפֵר) ist s. v. a. sie nicht anerkennen, sie abläugnen.

9. „Arm" ist hier Bezeichnung der Macht Gottes, und eine einzelne Aeußerung derselben ist das Donnernlassen, und Gott will sagen: bist du etwa mir **gleich** an Macht, daß du als Ankläger und Gegner wider mich streiten willst? וְאִם nehmen Viele als Bedingungspartikel und sehen V. 9—14 als einen einzigen Satz an (Vulg.). Aber als Frage gefaßt, ist die Ironie stärker und dieser Abschnitt formell der vorausgehenden Rede Jehova's ähnlicher, welche meistens in gedrängten kurzen Sätzen besteht.

10. Die vorige Frage nimmt Jehova im bejahenden Sinne mit Rücksicht auf den frühern Wunsch Job's, mit Gott rechten zu können, und richtet sofort die ironische Aufforderung an ihn, sich nun auch mit göttlicher Majestät zu umgeben und thatsächliche Beweise göttlicher Allmacht abzulegen, um dem Höchsten gleichsam als ebenbürtig und auf gleicher Linie stehend gegenübertreten zu können. גָּאוֹן וָגֹבַהּ ist dem הוֹד וְהָדָר parallel und synonym; in letzteres ist nach Ps. 104, 1. **Gott** gekleidet, und es giebt sich darin seine göttliche Majestät nach Außen zu erkennen. Dieses Kleid soll nun auch Job anziehen und dann in entsprechender Weise handeln.

11. Wenn Job jenes Kleid angezogen, so soll er zum Beweise, daß es nicht etwa nur Schein sei, so mächtig wie Gott die Uebermüthigen bestrafen. עֶבְרוֹת (Ueberfluthungen) bezeichnet hier die im Zorn verhängten Strafen, die dadurch mit überschwemmenden Gewässern verglichen werden; solche Strafen werden öfters als Aeußerung der göttlichen Macht und Majestät genannt (Jes. 2, 12 ꝛc. Ezech. 22, 19 ff.); daher soll auch Job solche verhängen, über wen zeigt das Folgende, nämlich über die hochmüthigen Frevler. הָפֵץ (gieße, schütte aus) ist gewählt wegen עֶבְרוֹת. גֵּאֶה (das Hohe) ist hier abstr. pro concreto die Hohen, die Uebermüthigen, und es ist im Wesentlichen dasselbe darunter gemeint, was nachher unter רְשָׁעִים. Die Ausdrücke: „schau' an" und „erniedrige" veranschaulichen die Allgewalt des göttlichen Wirkens, schon der bloße zornige Anblick auf den Uebermuth reicht hin, ihn zu beugen oder zu vernichten.

12. Schau alles Hohe an und stürze es,
Vertilg' an ihrer Stell' die Frevler.
13. Verbirg' im Staub sie insgesammt,
Verhüll' ihr Antlitz im Verborgenen.
14. Dann will auch ich dich preisen,
Daß hilft dir deine Rechte.
15. Sieh doch das Nilpferd an, das ich gemacht mit dir.
Es frißt dem Rinde gleich das Gras.

12. Der erste Halbvers ist bloße emphatische Wiederholung des vorhergehenden, nur daß das Verbum mehr das gewaltsame unwiderstehliche Beugen bezeichnet, gegen welches kein Widerstreben etwas ausrichtet. הֲדֹךְ ist ein ἁπ. λεγ., bedeutet aber, wie das entsprechende arabische هدك, unterdrücken, vertilgen. תַּחְתָּם heißt: auf dem Platze, wo sie gerade sind, der gerade unter ihren Füßen ist, und es wird somit eine rasche und plötzliche Vertilgung dadurch ausgedrückt, der man auch nicht einen Schritt weit ausweichen kann. Das Suff. kann sich nämlich auf nichts anderes als auf רְשָׁעִים beziehen.

13. Dieser Vers steigert noch den vorigen. Das Verbergen im Staube ist nicht etwa ein bloßes Unschädlichmachen durch Einkerkerung, sondern ein völliges Vertilgen und in's Grab bringen. Denselben Sinn hat: ihr Angesicht verhüllen im Verborgenen; nämlich machen, daß sie nirgends mehr gesehen werden, sie aus der Welt schaffen. Diese Aufforderung ist hier um so treffender, als Job sich wiederholt über das Bestehen und die Ungestraftheit der Frevler beklagt hatte. Wenn er sich Gott gegenüberstellen will, so soll er doch vor Allem Jene vertilgen, die ihm so sehr zuwider sind; wenn er das nicht kann, wie will er sich mit Gott messen?

14. Wenn Job jener Aufforderung folgt, so will selbst Gott seine Macht und Größe anerkennen, so daß seinem Verlangen, sich mit Gott in einen Streit einzulassen, kein Hinderniß mehr entgegentreten kann. „Ich will dich preisen" ist s. v. a. ich will deine Macht mir gegenüber anerkennen. „Daß dir hilft deine Rechte" will sagen: daß sie durch mächtige Thaten eine Größe und Erhabenheit beurkundet, die keiner fremden Hilfe bedarf, wie solches bei Gott der Fall ist (vgl. Jes. 63, 5.).

15. Jetzt wird noch ausführlich das Nilpferd und das Krokodil beschrieben, um durch diese neuen Wunderdinge aus dem Thierreiche in Job das Gefühl seiner Schwäche und seines Unrechts vor Gott noch zu steigern. בְּהֵמוֹת, was die LXX einfach als Plur. von בְּהֵמָה nehmen, die übrigen alten Uebersetzer aber unübersetzt lassen, wird von den Auslegern theils für den Elephanten, theils für das Nilpferd gehalten, von den neuern meistens für letzteres, wiewohl noch Gleiß „nicht einsieht, warum der Behemoth nicht eben so gut ein Elephant oder ein Nashorn als ein Nilpferd sein könne" (Beiträge zur Kritik des Buches Hiob. 1845. S. 33). Die Gründe für let-

16. Sieh' an doch seine Kraft in seinen Lenden,
Und seine Stärke in den Muskeln seines Bauches.

17. Es beugt wie eine Ceder seinen Schweif,
Die Nerven seiner Lenden sind verschlungen.

18. Es gleichet ehr'nen Röhren sein Gebein,
Und seine Knochen sind wie Eisenstäbe.

teres sind auch in der That überwiegend. Schon der Name, obwohl hebräisch klingend als Plur. von בְּהֵמָה, erinnert an den ägyptischen Namen des Nilpferdes: Pehemout (Wasserochs), zusammengesetzt aus p (Art.) - ehe (Ochs)-mout (aquatilis). Sodann die Zusammenstellung mit dem Krokodil, welches dem Nilstrom angehört, führt ebenfalls zunächst auf das Nilpferd, und noch mehr endlich der Umstand, daß Einiges in der Beschreibung nicht auf den Elephanten paßt, sondern bloß auf das Nilpferd. עִמָּךְ ist hier nicht: neben dir s. v. a. in deiner Nachbarschaft, sondern: mit dir, so gut wie dich, so daß er mein Geschöpf ist, so gut wie du. Das Grasfressen gleich dem Rinde wird als besonders auffallend hervorgehoben, weil sich das Thier meistens im Wasser befindet und wegen seines riesenhaften Körperbaues unter die wilden, reißenden Thiere zu gehören scheint.

16. Der ungeheuere Körperbau des Nilpferdes wird nun ausführlich beschrieben. Die Lenden, als Hauptsitz der Stärke, werden zuerst genannt. שְׁרִירִים sind die starken harten Bauchmuskeln dieses Thieres, weßhalb schon nicht wohl der Elephant darunter gemeint sein kann, der gerade am Bauch sehr leicht verwundbar ist (Hirzel). Die Stärke des Nilpferdes ist übrigens wirklich so groß, daß es selbst beladene Nilschiffe umwerfen und die Schifffahrt auf dem Nil unsicher machen kann (vgl. Rosenm. bibl. Alterthumskunde. IV. 2. S. 231 ff.).

17. Der Schweif des Nilpferdes ist zwar verhältnißmäßig klein und kurz, aber sehr dick und stark, und auf letzteres, nicht auf Größe und Länge, bezieht sich die Vergleichung. יַחְפֹּץ ist hier nach dem Arab. حفض: neigen, beugen, krümmen, und das beliebige Krümmen des dicken harten Schweifes wird als Zeichen großer Kraft angesehen. Die unter בְּהֵמוֹת den Elephanten denken, verstehen allem Sprachgebrauch zuwider unter זָנָב meistens den Rüssel desselben. פַּחַד bedeutet hier nach dem Arabischen (فَخِذ) Lenden, und גִּידִים sind die Nerven und Sehnen, nach ihrer Menge und Größe richtet sich die Stärke eines Thieres; hier sind sie so zahlreich, daß sie wie Fäden eines Gewebes durcheinander laufen.

18. Seine Gebeine sind so fest als Eisen und Erz. Röhren heißen sie als Behälter oder Kanäle für das Mark. נְחוּשָׁה ist hier was sonst נְחֹשֶׁת (Erz), und מְטִיל von מָטַל = مَطَلَ (cudit, cudendo extendit, schmieden) ist ein

19. Das erste ist's von Gottes Werken,
Sein Schöpfer selbst gab ihm sein Schwert.

20. Denn Futter tragen ihm die Berge,
Und alles Wild des Feldes spielet dort.

21. Es legt sich unter Lotosbüschen
Und im Versteck von Rohr und Schilf.

22. Es flechten Lotosbüsche seinen Schatten,
Und es umgeben es des Baches Weiden.

geschmiedeter, gehämmerter Stab; geschmiedeten Eisenstäben also gleichen seine Knochen.

19. Unter den Wegen Gottes ist hier seine schöpferische Wirksamkeit gemeint; der Anfang, d. h. das erste Werk derselben ist das Nilpferd; das erste nämlich nicht in Bezug auf Zeit, sondern in Bezug auf Stärke und Größe. An beiden übertrifft es den Elephanten; kleiner scheint es bloß zu sein, weil es weit kürzere Füße hat; in Bezug auf Körpermasse ist es länger und dicker als der Elephant (cf. Abdollatif, memorab. Aegypti I. 3. p. 44. 46. ed. White). „Sein Schwert" ist hier ohne Zweifel sein gewaltiges Gebiß und namentlich die zwei hervorstehenden großen Hauzähne, mit denen es sich gleichsam seinen Unterhalt erobert und gegen seine Feinde kämpft. Dieses Schwert hat es von Niemanden als von seinem Schöpfer. עֹשׂוֹ hat den bestimmten Artikel ungeachtet des Suff., weil dieses nicht Genit., sondern Accusat. ist.

20. Der nächste Zweck, wozu es jenes Schwert hat, ist das Abschneiden und Abfressen des Grases und Getreides. Unter הָרִים sind nicht gerade Berge im strengen Sinne zu verstehen, sondern die Hügel und Fruchtfelder in der Nähe des Nils, die das Nilpferd häufig, besonders bei Nacht, besucht und oft große Verheerungen anrichtet. Es zeigt sich aber dabei nicht als ein reißendes Thier; das Wild des Feldes hat nichts von ihm zu besorgen, es kann gleichsam mit ihm scherzen und spielen.

21. צֶאֱלִים bedeutet nach dem Arab. Lotosbüsche, und dieß ist hier um so passender, als solche in den Nilgegenden sehr häufig wachsen (Hirzel). In solchen Gebüschen hält sich das Nilpferd gern auf, nährt sich zum Theil damit und verbirgt sich darin vor den Menschen. Letzteres ist durch בְּסֵתֶר ausgedrückt. Bei בִּצָּה (Sumpf) ist an Sumpfgewächse, Schilf, gedacht; in dem Schilf an den Nilufern, namentlich dem Papierschilf, hält sich das Nilpferd ebenfalls gern auf und nährt sich zum Theil davon.

22. Dieser Vers führt nur den vorigen weiter aus, ohne wesentlich Neues zu sagen, daß nämlich das Nilpferd außerhalb des Wassers sich am liebsten unter Lotos und Sumpfpflanzen aufhalte. Das Suff. bei יְסֻכֻּהוּ drückt den Dativ aus: es flechten ihm 2c.

23. Sieh! mächtig schwillt der Strom, es zittert nicht,
Bleibt ruhig, wenn ihm auch in's Maul ein Jordan dringt.
24. Kann man vor seinen Augen es ergreifen,
Mit Stricken seine Nase ihm durchbohren?
25. Kannst du das Krokodil mit einer Angel ziehen,
Und mit dem Seile niederhalten seine Zunge?
26. Kannst Binsen du in seine Nase legen,
Und einen Ring ihm durch die Kiefern bohren?

23. Selbst der ungestümste Strom ist nicht im Stande, dieses Thier zu überwältigen und mit sich fortzureißen. עָשַׁק bezeichnet hier das gewaltige Anschwellen des Nils, welcher unter נָהָר gemeint ist. בָּטַח (trauen) ist hier s. v. a. ohne Angst und Furcht sein. Bei יַרְדֵּן fehlt der Artikel, es findet daher nicht eine Versetzung des Nilpferdes in den Jordan Statt (Umbr.), sondern es ist nur vergleichend gesprochen: wenn ein ganzer Strom, ein Jordan, gegen sein Maul hin strömte, es würde nicht zagen. יַרְדֵּן bedeutet bloß Strom, und wird erst durch den Artikel Bezeichnung des bestimmten, bekannten Hauptstromes von Palästina.

24. Dieser Vers ist jedenfalls nicht als Behauptung, sondern entweder als Frage, oder als ironische Aufforderung zu fassen: fangt man es xc., oder: man fange es xc.; denn das Nilpferd ist äußerst schwer zu fangen und zu erlegen. Die Kriegswaffen des Alterthums, ohne besondere List angewendet, richteten wenig gegen es aus, ganze Schaaren bewaffneter Menschen vermochten es oft lange nicht zu bezwingen (cf. Abdollatif. l. c. p. 45); selbst gewöhnliche Flintenkugeln, aus kleinster Entfernung geschossen, bleiben regelmäßig schon in der dicken Haut sitzen (vgl. Rüppell's Reisebeschr., Hirzel). Assertorisch gefaßt (Ew., Stickel) würde daher der Vers eine Unrichtigkeit aussagen. „In seinen Augen“ ist s. v. a. vor ihm, durch offenen Angriff im Gegensatz zur List; nur durch Anwendung von dieser wird es in der Regel gefangen oder erlegt. „Mit Bändern die Nase durchbohren“ heißt: das Fangseil durch die Nase ziehen, um es dann wie ein zahmes Thier herumführen zu können. Was Stickel (S. 219 f.) gegen die Auffassung des Verses als Frage geltend macht, würde ebenso auch gegen die interrogative Auffassung des folgenden Verses gelten, den er doch selbst als Frage übersetzt.

25. Zum nämlichen Zweck, wie das Nilpferd, wird auch noch das Krokodil näher beschrieben; denn daß dieses unter לִוְיָתָן gemeint sei, ist seit Bochart fast allgemein anerkannt, und der neueste, nur leicht hingeworfene Zweifel von Gleiß (Beiträge xc. S. 33) kaum der Besprechung werth. Der Satz ist wieder als Frage oder ironische Aufforderung zu fassen, und der Sinn ist: ein Krokodil kann der Mensch nicht wie einen Fisch angeln oder wie ein zahmes Hausthier am Zaume leiten. Mit dem Seil die Zunge niederhalten ist s. v. a. einen Zaum anlegen und durch denselben leiten.

26. Unter אַגְמוֹן (Binse) ist nach Maaßgabe des Parallelismus ein Strick

27. Wird es wohl viel zu dir um Gnade flehen,
Und schmeichelhafte Worte an dich richten?
28. Wird es ein Bündniß mit dir schließen,
Und du auf ewig es zum Sclaven nehmen?
29. Kannst du mit ihm wie mit dem Vogel spielen,
Anbinden es für deine Mädchen?
30. Und handeln die Genossen über ihm,
Vertheilen sie es an die Kanaaniten?

aus Binsen gemeint; einen solchen pflegte man größeren gefangenen Fischen durch die Kinnladen zu ziehen, sie am Ufer anzubinden und dann wieder in's Wasser zu lassen, um sie nachher lebendig verkaufen zu können (vgl. Rosenm., bibl. Alterth. IV. 2. S. 245). Der Sinn ist also einfach: kannst du das Krokodil so fangen und gefangen halten, wie einen Fisch. חוֹחַ ist ein metallener Ring, den man zu gleichem Zweck wie jenen Binsenstrick gebrauchte.

27. Folge des Vorigen. Das Krokodil wird nie von einem Menschen abhängig, wie ein Gefangener, so daß es um Nachsicht und Schonung oder um Freilassung bitten müßte. תַּחֲנוּנִים von חָנַן (Hitp.: um Gnade flehen) sind hier flehende Bitten um Schonung oder Befreiung, und synonym damit ist רַכּוֹת (Weiches, Zartes), nämlich zarte schmeichelnde Worte, um jene Bitten zu unterstützen und wirksamer zu machen.

28. Sofern von Ueberwindung und Zähmung des Krokodils die Rede ist, ist der Bund ein solcher, den es als besiegt mit dem Sieger abschließen und sich ihm zu ewiger Knechtschaft verpflichten müßte, wenn er ihm das Leben schenkte. Zur Eingehung eines solchen Bundes wird Job oder der Mensch überhaupt das Krokodil nie bringen. Durch עוֹלָם ist noch angedeutet, daß, wenn es je zu einem Sklavenverhältniß käme, dasselbe nicht ewig dauern, sondern bald wieder ein Ende haben würde.

29. Steigerung des Vorigen. Während manche Thiere, welche von Natur aus die Menschen fliehen oder sogar anfeinden, sich leicht zähmen und dann zur Unterhaltung und zu kurzweiligen Scherzen benützen lassen, verhält sich dieß mit dem Krokodil ganz anders; es läßt nicht mit sich spielen und scherzen. Ein solches scherzendes Spielen bezeichnet hier שִׂחֵק. Wie mit einem Vogel heißt es, weil besonders manche Vogelarten sich zum berührten Zwecke sehr leicht abrichten lassen.

30. Die Genossen sind entweder die Gesellschaft, die sich etwa zusammengethan hat, um ein Krokodil zu erlegen, oder die Genossenschaft, welcher der Fang desselben zunächst zukäme, nämlich die Fischer. Es kommt nicht dahin, daß sie über einem Krokodil einen Handel schließen können (כָּרָה mit עַל־ wie 6, 27.), d. h. sie sind nicht im Stande, eines zu fangen oder zu erlegen, so daß sie es sofort verkaufen könnten. Das Theilen unter die Kanaaniten ist das theilweise Verkaufen an sie. Der Ausdruck כְּנַעֲנִים (Kanaaniten) ist aber hier wie z. B. Jes. 23, 8. Hos. 12, 8. für Handelsleute überhaupt gebraucht,

31. Füllst du wohl mit Geschossen seine Haut,
Und seinen Kopf mit Fischerhacken?
32. So lege deine Hände doch an es!
Gedenk des Kriegs! du wirst es nicht mehr thun.
33. Sieh! solche Hoffnung wird getäuscht;
Stürzt man nicht schon ob seinem Anblick nieder?
XLI. 1. So kühn ist Keiner, es zu reizen!
Wer will denn mir sich widersetzen?

wie zuweilen auch der Ausdruck Chaldäer allgemein für Astrologen und Zauberer vorkommt, z. B. Dan. 2, 2. 10.

31. „Die Haut und den Kopf mit Geschossen füllen" heißt sie mit vielen Geschossen durchbohren und dadurch das Thier erlegen. Das ist beim Krokodil nicht möglich, denn seine Haut ist für gewöhnliche Waffen und Geschosse undurchdringlich (41, 17.). שֻׂכָּה ist nach dem arab. شَكَّةٌ oder شَوْكَةٌ ein Geschoß, ein Wurfspieß, und צִלְצַל eigentlich ein klingendes, klirrendes Instrument, wie das beigefügte דָּגִים zeigt, eine Waffe zum Erlegen großer Fische, also ohne Zweifel die Harpune. Um solche Waffen kümmert sich der Kopf eines Krokodils nicht, sie können ihn nicht verletzen.

32. Die Aufforderung, es anzugreifen, ist wieder ironisch, und der Sinn: du wirst es nie mit Erfolg bekämpfen; der erste Versuch wird so übel ausfallen, daß kein zweiter mehr erfolgt. Das gebietende אַל־תּוֹסַף vertritt hier die Stelle eines emphatischen Futurums; der Sinn ist also: du wirst es nie mehr wiederholen; und תּוֹסַף statt תּוֹסֵף ist nur Folge der Pausa (Gesen. Lehrgeb. S. 177).

33. Wer sich etwa zutrauen will, mit dem Krokodil zu kämpfen, der wird in seinem Vertrauen sehr getäuscht werden; er wird schon beim bloßen Anblick des Thieres vor Schrecken hinsinken. Das Suff. in תּוֹחַלְתּוֹ bezieht sich allgemein auf Jeden, der mit dem Krokodil einen Kampf wagen würde. Seine Erwartung, nämlich daß er siegen werde, wäre eine lügnerische, nicht in Erfüllung gehende. הֲגַם vertritt hier emphatisch kurz die Stelle von הֲלֹא גַם, ähnlich wie הֲ statt הֲלֹא gebraucht wird (1 Sam. 2, 27.). מַרְאָיו ist nicht Plur., sondern Sing.: sein Anblick (Gesen. Gramm. § 90. 9. Anm.); und das Hoph. von טוּל drückt wie Ps. 37, 24. weit mehr aus als das bloße נָפַל, und bezeichnet ein völliges Hingestrecktwerden auf die Erde.

1. Wenn schon mit einem bloßen Geschöpf Gottes Niemand zu streiten wagt, wem sollte es dann in den Sinn kommen, mit mir selbst streiten zu wollen? אַכְזָר steht hier in seiner eigenthümlichen Bedeutung: stark, kühn; kein Starker ist, daß er es wagen könnte, d. h. Keiner traut sich so viel Stärke zu, daß er es zu reizen wagte; das Aufwecken ist nämlich vom Aufregen zum Kampfe und vom Angriff zu verstehen. Ob man die Texteslesart יְעוּרֶנּוּ beibehalte oder der masorethischen יְעִירֶנּוּ folge, ist für den Sinn gleich-

2. Wer kam mir denn zuvor, daß ich belohnen müßte?
Was unter'm ganzen Himmel ist, gehöret mir.
3. Nicht will von seinem Gliederbau ich schweigen,
Von seiner Kraft und seiner schönen Rüstung.
4. Wer deckt die Oberfläche seines Kleides auf?
Und in sein doppeltes Gebiß, wer dringt hinein?

gültig; im letztern Falle hat nur gegen den sonstigen biblischen Sprachgebrauch auch das Kal von עיר transitive Bedeutung, was aber gerade gegen die masorethische Leseart spricht. Uebrigens ist diese selbst nicht einmal ganz constant (cf. Norzi; de Rossi, var. lect.). „Vor das Angesicht treten" ist hier im feindseligen Sinne gemeint: sich widersetzen. Statt לְפָנַי haben übrigens mehrere Handschriften לְפָנָיו, was jedoch die alten Uebersetzungen gegen sich hat, einen mattern Sinn giebt und den Zusammenhang mit dem Folgenden lockerer macht.

2. Gott gegenüber kann überhaupt Niemand Rechtsansprüche erheben, denn die ganze Schöpfung ist sein völliges, unbedingtes Eigenthum. הִקְדִּים ist hier Zuvorkommen mit einer Gabe, einem Geschenke, und שִׁלֵּם bezeichnet dann die vergeltende Erwiederung, und das ו dabei drückt die Folge aus: so daß ich Ursache, Verpflichtung hätte zur Vergeltung. — כָּל־ setzen Einige vor תַּחַת, Andere lassen es ganz aus, beides ohne genügenden Grund; es ist nur vor תַּחַת das Relat. ausgelassen: was unter dem ganzen Himmel ist, mir gehört's; wer also etwas hat, hat nur ein Geschenk von mir, das ich ihm zu geben nicht schuldig war, und zu lassen nicht schuldig bin.

3. Nach der kurzen aber nachdrücklichen Zwischenbemerkung, welche die Absicht der Fragen Gottes auf's Neue hervorhebt, wird die Beschreibung des Krokodils fortgesetzt. Von der Furchtbarkeit desselben im Allgemeinen wird auf die Beschreibung seiner einzelnen Körpertheile übergegangen. Dieser Uebergang wird sehr passend vermittelt durch die vorige Zwischenbemerkung, die sich an das Vorherige gut anschließt und den Eindruck des Folgenden zu verstärken geeignet ist. Man hat daher keinen Grund, den letzten Vers des vorigen und die ersten zwei Verse dieses Kapitels entweder hinter 39, 35. (Reiske, conject. in Job. p. 166) oder, 40, 5. (Bouillier, cf. Rosenm.), oder 41, 25. (Eichh., Justi) zu setzen. Schon die Anfangsworte unseres Verses deuten darauf hin, daß der Sprechende sich unterbrochen habe, und jetzt seine frühere Rede wieder aufnehme. בַּדִּים sind hier wie 18, 13. Körperglieder, und דְּבַר וגו ist entweder buchstäblich das Wort seiner Stärke, d. h. was über seine Stärke noch zu sagen ist, oder es bezeichnet allgemein das Verhältniß, die wahre Beschaffenheit seiner Stärke. חִין ist nur chaldäisirende Form für חֵן (Schönheit), und עֵרֶךְ, eigentlich Zubereitung, Rüstung, ist die einer Waffenrüstung gleichende panzerartige Bedeckung des Krokodils. Die Behauptung, daß עֵרֶךְ stets „Schätzung, Werth" bedeute (Ew.), hat Richt. 17, 10. (עֵרֶךְ בְּגָדִים) gegen sich.

4. Der Rücken des Krokodils ist mit festen Schildern, wie mit einem Panzer bedeckt, so daß seine Haut selbst den Flintenkugeln undurchdringlich ist.

5. Die Thüren seines Angesichts, wer öffnet sie?
Es ist ja Schrecken rings um seine Zähne?

6. Ein Stolz sind ihm die Röhren seiner Schilder,
Verschlossen wie mit engem Siegel.

7. Der eine reiht sich an den andern,
Und keine Luft dringt zwischen ihnen ein;

8. Ein Jeder haftet fest am Andern,
Sie schließen sich zusammen ohne Trennung.

„Die Oberfläche seines Kleides aufdecken“ heißt daher: seine Schilder hinwegbringen oder durchstoßen. רֶסֶן (Zaum) ist hier das, was im Zaum gehalten wird, das Gebiß (Hirzel), und כֶּפֶל (Verdoppelung) bezieht sich darauf, daß das Gebiß des Krokodils aus mehreren „Reihen sehr scharfer Zähne von verschiedener Form und Größe“ (Justi) besteht. „Wer kommt hinein“ ist s. v. a. wer kann es auseinander halten, ohne beschädigt zu werden? Della Valle sagt von einem Krokodil, das nur 25 Spannen lang war, daß es eine eiserne Schaufel, die zwischen seine Kinnbacken gebracht wurde, entzwei gebissen habe (vgl. Rosenm., bibl. Alterth. IV. 2. S. 248).

5. Die Thüren seines Angesichtes sind seine großen Kinnladen, die es wie Doppelthüren öffnet. Der zweite Halbvers giebt den Grund an, warum sie Niemand zu öffnen wage, man hat nämlich sein schreckliches Gebiß zu fürchten. סְבִיבוֹת verstehen Einige von den Reihen der Zähne; allein eine solche Bedeutung hat das Wort sonst nicht, und die gewöhnliche Bedeutung giebt einen passenden Sinn: die Umgebungen seiner Zähne sind Schrecken, d. h. wo immer sein Gebiß sich zeigt, verbreitet sich Schrecken.

6. In drei Versen wird noch besonders die schilderartige, undurchdringliche Haut des Krokodils beschrieben. אֲפִיקִים (Röhren, Rinnen) bezeichnet die rinnenartige Gestalt dieser Schilder. Siebenzehn Reihen von solchen, alle von gleicher Größe, bedecken den Rücken des Thieres. Sie sind ein Stolz, d. h. Etwas, worauf es stolz sein kann, sowohl wegen ihrer schönen Zusammensetzung, als wegen ihrer Undurchdringlichkeit. סָגוּר bezieht sich auf den Sing. aus מָגִנִּים, jeder einzelne Schild ist geschlossen, nämlich an den andern, wie ein Siegel, d. h. so fest und genau, wie ein Siegel schließt. צָר ist entweder Adverb. zu סָגוּר, „eng geschlossen“, oder Adject. zu חוֹתָם, „ein enges Siegel.“

7. Diese Schilder sind so eng zusammengefügt, daß nicht nur keine Waffe, sondern selbst die Luft nicht zwischen ihnen eindringen kann. נָגַשׁ bezeichnet hier das feste, enge Anschließen an einander. רוּחַ ist die Luft und ausnahmsweise als Mascul. construirt.

8. אִישׁ und אָח geht auf die Schilder und bedeutet einfach: der eine, der andere. לכד im Hitp. hat reflexive Bedeutung: sich zusammenschließen. „Sie lassen sich nicht trennen“ will sagen: keine Waffe kann zwischen ihnen durchdringen.

9. Es läßt sein Niesen Licht erglänzen,
Und seine Augen sind der Morgenröthe Wimpern gleich.
10. Aus seinem Munde fahren Fackeln,
Und Feuerfunken sprüh'n hervor.
11. Aus seiner Nase kommt ein Rauch,
Wie aus erhitztem Topf und Kessel.
12. Sein Schnauben zündet Kohlen an,
Und Flamme kommt aus seinem Munde.

9. עֲטִישֹׁתָיו ist nach dem chald. עטש und dem arab. عطس das Niesen; der Plur. ist als Abstractum gebraucht und daher mit dem Femin. Sing. construirt. Das „Licht erglänzen lassen" bezieht sich darauf, daß das Krokodil sich gern mit aufgesperrtem Rachen gegen die Sonne kehrt und dadurch zum Niesen gereizt wird, wobei es dann eine Menge Wassers ausstößt, das im Sonnenschein einen leuchtenden Glanz bekommt, und dieser ist hier gemeint unter אוֹר (cf. Bochart, Hieroz. P. II. L. V. c. 17). Wie Wimpern der Morgenröthe (vgl. 3, 9.) sind seine Augen, sofern sie zuerst sichtbar werden, wenn das Krokodil aus der Tiefe des Wassers heraufkommt. Daher wird auch in der Hieroglyphenschrift die Morgenröthe durch Krokodilsaugen bezeichnet, wie Horapollo ausdrücklich versichert: Ἀνατολὴν λέγοντες, δύο ὀφθαλμοὺς κροκοδείλου ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ πρὸ πάντος σώματος ζώου οἱ ὀφθαλμοὶ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἀναφαίνονται (Hieroglyph. I. 65).

10—12. Die Verse 10—12 beschreiben das heftige Athmen des Krokodils, wenn es aus der Tiefe des Wassers auftaucht. Die Fackeln und Feuerfunken sind hier dasselbe, was vorhin אוֹר, nämlich die leuchtenden Wasserstrahlen, die es ausstößt. Der Rauch aus seinen Naselöchern ist ebenfalls in kleinen Tropfen staubartig ausgestoßenes Wasser. Dieses gleicht dem Dampf eines siedenden Topfes oder Kessels. Ein angeblasener Topf (דּוּד נָפוּחַ wie סִיר נָפוּחַ Jer. 1, 13.) ist nämlich ein solcher, unter dem Feuer angeblasen ist, also ein erhitzter, siedender, und אַגְמֹן ist nicht wie 40, 26. Binse, sondern (von אגם = أجم, arsit, ferbuit) ein siedender Topf oder Kessel. נַפְשׁוֹ ist sein Athem; er facht Kohlen an, d. h. er ist heiß und feurig, und dasselbe ist gemeint unter der Flamme, die aus seinem Munde ausgeht. Ganz im Einklang mit dieser Beschreibung ist, was Bartram aus eigener Beobachtung über das Krokodil sagt: „Es blies seinen ungeheuren Körper auf und schwenkte seinen Schwanz hoch in die Luft. Ein dichter Rauch strömte aus seinen weitgeöffneten Naselöchern, mit einem Geräusch, das beinah die Erde erschütterte. — — Darauf bläst es sich auf, indem es durch sein Maul Luft und Wasser einzieht, welches eine Minute lang ein helles Gerassel in seinem Schlunde verursacht. Aber gleich darauf spritzt es die Luft durch Maul und Nasenlöcher mit einem heftigen Geräusche aus, und gießt durch die Oeffnungen der Nase einen Dampf aus, der wie Rauch aussieht" (vgl. Rosenm. bibl. Alterth. IV. 2. S. 250.).

13. In seinem Halse wohnet Stärke,
Und vor ihm tanzt Entsetzen her.

14. Die Wampen seines Fleisches kleben fest,
Gegossen ist's auf es und wanket nicht.

15. Sein Herz ist wie ein Stein gegossen,
Gegossen wie ein unt'rer Mühlstein.

16. Erhebt es sich, so zittern Helden,
Und werden ganz verwirrt vor Schrecken.

13. Der Hals des Krokodils ist sehr dick und stark, daher dieß noch besonders hervorgehoben wird. יָלִין bildet mit תָּדוּץ einen spielenden Gegensatz; die Stärke weilt ruhig, gleichsam ungestört und unangefochten, in ihm, während Alles um es her vor Schrecken zittert und bebt. Die Leseart תָּרוּץ (es läuft) statt תָּדוּץ (es tanzt), die in einigen Handschriften sich findet und von den LXX ausgedrückt wird, ist augenfällig nur ein Erleichterungsversuch, weil דּוּץ (= داص, دوص, exsultavit, saltavit) sonst nicht mehr vorkommt. דְּאָבָה ist eigentlich das Verschmachten namentlich vor Furcht und Angst, und steht hier für diese selbst; sie ist personificirt und als überall vor dem Krokodil her hüpfend vorgestellt. Das Hüpfen aber oder Tanzen ist nicht als ein fröhliches, sondern als ein zagendes Aufspringen und Fluchtsuchen zu denken. Hieronymus dachte das Verschmachten als Folge von Hunger, und übersetzte sofort egestas, was jedoch weniger passend ist.

14. Selbst die eigentliche Fleisch- und Fettmasse, die bei anderen Thieren weich und herabhängend ist, ist bei ihm hart und gedrungen, und liegt wie festes Gußwerk auf dem Gebein. מַפָּל (was herabhängt) ist hier Fleischmasse, Wampe. Bei יָצוּק (Partic. Paul) ist der Sing. aus מַפְּלֵי Subject: jede einzelne Fleischmasse ist wie auf ihn hingegossen. Das בַּל־יִמּוֹט bezeichnet dann noch im Allgemeinen die gleichsam eherne Festigkeit seines Fleisches.

15. So stark und fest wie die äußern Körpertheile sind auch die innern. Das Herz ist hier eigentlich gemeint, als Theil des Leibes; es ist gegossen wie Stein, d. h. so fest und hart wie Stein; das Gegossensein ist nicht zu premiren, sondern nur Bezeichnung der Härte überhaupt. Diese ist aber hier zugleich auch als Zeichen der Wildheit und Grausamkeit besonders hervorgehoben. Der zweite Halbvers steigert den ersten. Der untere Mühlstein, auf dem der obere gedreht wurde, war unbeweglich und in der Regel ein sehr harter Stein, und ist eben als solcher auch hier genannt. In belluis, quæ minus sensu valent, magna est cordis firmitas, motus etiam multo tardior (Boch. l. c.).

16. Die Beschreibung geht jetzt wieder mehr in's Allgemeine über und schildert die unbezwingliche Stärke des Krokodils und die Erfolglosigkeit aller Angriffe auf es. Niemand wagt solchen Angriff, vielmehr werden die Tapfersten und Stärksten vor Angst besinnungslos, wenn es seinerseits mit einem

17. Trifft man es mit dem Schwert, so haftet's nicht,
Nicht Speer und nicht Geschoß und Panzer.

28. Für Stroh nur achtet es das Eisen,
Für morsches Holz das Erz.

19. Nicht treibt es in die Flucht der Sohn des Bogens,
In Stoppeln wandeln sich ihm Schleudersteine.

20. Wie Stoppeln gelten ihm die Keulen,
Es lacht nur ob des Speeres Rauschen.

solchen droht. In שֵׂתוֹ (für שְׂאֵתוֹ von נָשָׂא) ist das א ausgelassen; sein Sicherheben ist das Sichaufmachen zum Angriff. אֵלִים (für אֵילִים) sind nicht etwa Engel (Pineda), sondern Helden; diese gerathen dann in Furcht. שְׁבָרִים (Zerbrechungen) ist hier s. v. a. Verzagtheit, die häufig als ein Zerbrochen- und Zermalmtwerden vorgestellt wird. חָטָא, das Ziel verfehlen, vom rechten Weg abirren, im Hitp. sich verfehlen, sich verirren, drückt hier aus, daß selbst da, wo noch Mittel zur Rettung möglich wären, dieselben nicht angewendet werden, weil die Angst alle Ueberlegung und Besinnung geraubt hat.

17. Kampf gegen es ist vergeblich, keine Streitwaffe dringt in seine Haut ein. מַשִּׂיג ist casus absol.: wenn man es treffen macht das Schwert, d. h. mit diesem es trifft, so steht es nicht, d. h. es dringt nicht ein, es prallt von seiner harten Panzerhaut zurück. Dasselbe ist der Fall mit dem Wurfspieß und Pfeil; letzterer ist nach dem arab. مِنْزَع gemeint unter מַסָּע. Bei שִׁרְיָה (Panzer) muß man aus בְּלִי תָקוּם einen allgemeinern Verbalbegriff, etwa den des Nichtsausrichtens, herausdenken.

18. Der vorige Vers wird noch weiter ausgeführt und gezeigt, wie ganz vergeblich es sei, Streitwaffen gegen das Krokodil zu gebrauchen. Eisen und Erz, d. h. Waffen aus denselben von was immer für einer Art, richten gegen dasselbe so wenig aus als Stroh oder morsches Holz. רִקָּבוֹן ist das Subst. statt des Adj. רָקָב und נְחוּשָׁה s. v. a. נְחֹשֶׁת.

19. Der Sohn des Bogens ist nicht etwa der Bogenschütze (vir sagittarius, Vulg.), sondern wie auch der Sohn des Köchers (Klagl. 3, 13.), der Pfeil, sofern er vom Bogen ausgeht. Ein solcher treibt es nicht in die Flucht; und Schleudersteine verwandeln sich ihm in Stoppeln, d. h. es wird so wenig durch sie beschädigt, als wenn es Stoppeln wären.

20. Was von den eben genannten Waffen gesagt wurde, gilt auch von der Keule und dem Wurfspieße. תּוֹתָח (ἁπ. λεγ.), ist nach den LXX und Vulg. der Streithammer, das arabische وَتَخَ (percussit, fuste) und مِيتَخَة (fustis) jedoch würde mehr für Keule sprechen; der Sinn bleibt jedenfalls

21. Und unter ihm sind scharfe Scherben,
Es breitet den Dreschschlitten auf dem Schlamme aus.
22. Es macht wie einen Topf die Tiefe sieden,
Das Meer macht es wie einen Salbenkessel.
23. Es läßt erglänzen hinter sich die Bahn,
Man hält für graues Haar die Fluth.
24. Kein Herrschen giebt's auf Erden über es,
Es ist gemacht zum Nichtverzagen.

derselbe. Durch den Plur. נֶחְשְׁבוּ wird תּוֹתָח als Collect. behandelt. רַעַשׁ bezeichnet hier das schwirrende, rauschende Herfahren des Wurfspießes durch die Luft.

21. Dieser Vers kehrt wieder zu V. 14 und 15 zurück und beschreibt die Gestalt des Krokodils noch weiter. Die scharfen oder schärfsten Scherben unter ihm sind die Schilder an seinem Bauche, welche zwar kleiner, aber eben so hart und scharf sind wie die auf dem Rücken. Das Adject. mit folgendem Genit. dient hier zur Umschreibung des Superlativs (Gesen. Lehrgeb. S. 692): die schärfsten Scherben. Wenn das Krokodil dann über den Uferschlamm hingeht, so machen diese Schilder kleine Furchen in denselben, gleich als ob man einen mit eisernen Spitzen besetzten Dreschschlitten darübergezogen hätte; und dieß eben ist gemeint unter dem Ausbreiten des Dreschschlittens auf dem Schlamme.

22. Eine große Wassermasse bringt es, wenn es sich bewegt, in eine Wallung, wie das Wasser eines siedenden Topfes. מְצוּלָה, gewöhnlich von der Meerestiefe gebraucht, steht hier wie auch Zach. 10, 11. vom Nil; ebenso ist יָם, wie Jes. 19, 5. Nah. 3, 8. vom Nil gebraucht, der auch von den Arabern geradezu بَحر (Meer) genannt wird. „Es macht das Meer wie einen Salbenkessel" ist von der Trübung des Wassers durch das Aufwühlen des Schlammes zu verstehen, das einer Salbe gleicht.

23. Die glänzende Bahn hinter dem Krokodil ist wieder das aufgeregte Wasser hinter demselben. Bei יַחְשֹׁב ist das Subj. allgemein: man. תְּהוֹם ist, wie vorhin מְצוּלָה, für den Nil gebraucht; er wird wie graues Haar, d. h. er bekommt, vom Krokodil aufgeregt, das Aussehen von solchem.

24. Zum Schlusse wird noch im Allgemeinen bemerkt, daß überhaupt kein irdisches Geschöpf das Krokodil zu bezwingen vermöge. מָשְׁלוֹ ist Herrschaft über es, eine solche giebt es nicht auf Erden. Manche nehmen zwar nach dem Vorgang der LXX מֹשֶׁל in der Bedeutung von מָשָׁל (Gleichniß, Gleichheit): seinesgleichen ist nicht auf Erden; aber für die erstere Auffassung spricht der zweite Halbvers, wo das Geschaffensein zur Furchtlosigkeit den Gegensatz zu einem Unterwürfigkeitsverhältniß ausdrückt, sowie auch der Umstand, daß in der gegebenen Beschreibung hauptsächlich seine Unbezwinglichkeit durch ein anderes Geschöpf hervorgehoben wurde. Die Vulgata hat beide

25. Kühn schaut es alles Hohe an,
Es ist der König über alle stolzen Thiere.

Reumüthiges Schuldbekenntniß Job's.

Epilog.

Kap. XLII.

Zuerst bildet ein wiederholtes Geständniß Job's, daß er Unrecht habe und seinen Fehler einsehe und bereue, den Schluß des Bisherigen. Dann folgt der Epilog und erzählt noch kurz, wie Jehova die Freunde Job's zurecht gewiesen, ihnen Sühnopfer aufgelegt und dem Job für sie zu beten befohlen habe, und wie Job seinerseits hernach alles Verlorene in doppeltem Maaße wieder erhalten habe und in einem sehr hohen glücklichen Alter gestorben sei.

Auffassungsweisen mit einander verbunden (Non est super terram potestas, quae comparetur ei), was nur dem Worte nach ungenau, dem Sinne nach aber ganz richtig ist. עָשׂוּ ist Partic. Paul für עָשׂוּי wie 15, 22. עָשֻׂו für עָשׂוּי. בְּלִי־חָת ist das Nichtverzagen, dazu ist es geschaffen, d. h. es ist von Natur aus so, daß es Niemanden zu gehorchen und zu fürchten braucht.

25. Fortsetzung. Alles Hohe ist hier ohne Zweifel dasselbe, was im zweiten Halbvers die Söhne des Stolzes, nämlich nach 28, 8. die stärksten und wildesten Raubthiere, und das Anschauen ist ein muthiges, furchtloses in's Gesicht schauen und gleichsam Trotz bieten. „König sein über sie“ ist dann nur s. v. a. sie an Muth und Stärke weit übertreffen. Große vierfüßige Thiere, z. B. wie Rinder, Pferde, Kameele, schlägt es mit seinem Schwanze schon nieder (Boch. l. c.).

Die Beschreibung des Nilpferdes und Krokodiles (40, 15. bis 41, 26.) erklären einige neuere Ausleger bald theilweise (Stuhlmann, Bernstein, de Wette), bald durchaus (Eichhorn, Ewald) für unächt (vgl. de Wette, Einleitung, S. 430; Stickel, das Buch Hiob rc. S. 224). Da jedoch die Gründe für diese Meinung bereits anderwärts genügend entkräftet worden sind (vgl. Studien und Kritiken. 1831. S. 833 ff.; Hirzel, Hiob, S. 248 f.) und schon Stickel behaupten konnte, daß dieselbe nicht weiter verfangen habe (a. a. O.), so brauchen wir uns hier auf eine specielle Widerlegung nicht mehr einzulassen, sondern nur etwa noch, ähnlich wie bei den Reden Elihu's darauf aufmerksam zu machen, daß der verdächtigte Abschnitt nicht nur ganz den Zwecken der Reden Jehova's diene, sondern auch in Bezug auf schöne poetische Diction den übrigen Theilen des Buches gar nicht nachstehe, und eben damit auch für seine Ursprünglichkeit und Aechtheit selbst das schönste Zeugniß ablege.

XLII. 1. Und es erwiederte Job dem Jehova und sprach:
2. Ich weiß es, daß du Alles kannst,
Und kein Gedanke dir verwehrt ist.
3. Wer ist's, der einen Rathschluß trübt mit Unverstand?
Drum that ich kund, was ich doch nicht begriff,
4. So höre nun und ich will reden,
Ich will dich fragen und du lehre mich.

1. 2. Die vorige Beschreibung hat den Job noch stärker, als das Frühere, von Gottes Allmacht und Weisheit überzeugt, und er spricht jetzt auf's Neue diese Ueberzeugung aus. יָדַעְתָּ steht wie Ps. 140, 13. für יָדַעְתִּי, und drückt hier volle und feste Ueberzeugung aus. „Du kannst Alles" ist nur kurze Bezeichnung der unbeschränkten göttlichen Allmacht, die dem Job erst jetzt recht einleuchtet. מְזִמָּה (Gedanke, Plan) hat sonst gewöhnlich einen schlimmen Nebenbegriff; hier ist es ohne solchen gebraucht, aber darum nicht bloß die weise Absicht Gottes gemeint, warum er die eben beschriebenen Thiere so ungeheuer groß geschaffen (Hirzel), sondern unbestimmt und allgemein die göttlichen Plane überhaupt. Denn darin, daß Gott in Betreff jener riesenhaften Thiere seine den Menschen verborgenen Plane ausführen konnte, erblickt Job einen Beweis, daß er solches überhaupt vermöge, und nichts ihn an Erreichung seiner Absichten hindern könne. Das Abgeschnittenwerden des Planes wäre das Verhindern seiner Ausführung durch ein Hinderniß, das selbst Gott nicht zu beseitigen vermöchte. Von dem Wissen Gottes um die Plane der Menschen die Worte zu verstehen (cf. Rosenm.), gestattet der Zusammenhang nicht.

3. Das erste Versglied ist fast wörtliche Wiederholung von 38, 2. Job giebt damit zu verstehen, daß der dort ausgesprochene Tadel ihn in der That ganz treffe, und daß er nichts Besseres thun könne, als denselben nur geradezu selbst gegen sich auszusprechen. בְּלִי ist hier s. v. a. בִּבְלִי, und gehört zu מַעְלִים. לָכֵן steht dann elliptisch: weil ich von der Art war, daß jener Tadel mir gebührte, darum that ich kund, was ich nicht begriff. Bei הִגַּדְתִּי ist das Object als sich von selbst verstehend ausgelassen; es ist dasselbe, was nachher נִפְלָאוֹת, nämlich das wunderbare Verfahren Gottes in Betreff der Leidensprobe Job's, und das Kundthun ist das frühere, etwas vorschnelle und zuversichtliche Urtheilen Job's über dasselbe. מִן ist comparativ: Wunder höher als ich, d. h. für meinen Verstand zu hoch.

4. Dieß ist wieder eine Wiederholung aus Jehova's Rede (38, 3. 40, 7.), nur daß der erste Halbvers dem Verhältniß des Redenden gemäß geändert wird. Job will damit andeuten, daß er nicht Gott zu belehren, sondern umgekehrt, ihn um Belehrung zu bitten habe. Und sofern der frühere Wunsch Job's, mit Gott rechten und ihm seine Sache vorlegen zu können, ein Belehren beabsichtigte, welches zugleich einem Zurechtweisen und Abfordern der

5. Nach Ohres Hören nur hab' ich von dir gehört,
Jetzt aber hat mein Auge dich gesehen.

6. Darum verwerf' ich und bereue
In Staub und Asche.

7. Und es geschah, nachdem geredet hatte Jehova diese Worte zu Job, da sprach Jehova zu Eliphas dem Themaniten: Mein Zorn ist entbrannt gegen dich und gegen deine zwei Freunde, denn ihr habt nicht richtig von mir geredet, wie mein Knecht Job.

Rechenschaft gleichsam, sagt Job zugleich, daß nicht er den Höchsten, sondern nur dieser ihn zur Rechenschaft ziehen könne.

5. Dieser Vers erklärt noch, wie Job zu seinen frühern unrichtigen Aeußerungen gekommen sei. Seine Erkenntniß von Gottes Allmacht und Weisheit war mangelhaft und verhielt sich zu seiner jetzigen, wie das Kennen einer Sache vom unsicheren Hörensagen zum Kennen aus eigener Beobachtung. Dabei bezieht sich aber der Ausdruck „sehen" zugleich auch auf die nicht mehr näher zu bestimmende Theophanie.

6. Die Folge der eben bezeugten klaren Einsicht ist Reue über das frühere unbesonnene Reden. Dieses nämlich ist bei den beiden Verbis das ausgelassene sich von selbst verstehende Object.

7. Die noch folgenden eilf Verse bilden den Epilog. Daß er sich formell an die Reden Jehova's anschließt, beweist nicht, daß die vorigen Worte Job's späterer Zusatz seien, sondern hat seinen Grund nur darin, daß dieselben in Vergleich mit den Reden Jehova's etwas Verschwindendes sind, und daher hier nicht in Betracht kommen. Eliphas wird angeredet, weil er als das Haupt der drei Freunde und als erster Sprecher derselben sich gezeigt hatte. אַחַר steht für אַחַר אֲשֶׁר: nachdem geredet hatte ꝛc. אֵלַי heißt: in Bezug auf mich, über mich, de me. נְכוֹנָה (Part. Niph. von כּוּן), das Festgestellte, ist hier das Richtige, das Wahre; das כ aber bei עַבְדִּי will nicht sagen, daß Job durchaus richtig, sondern nur, daß die Freunde weniger richtig, als er, gesprochen haben. Das Unrichtige und Sündhafte ihrer Rede lag aber nicht etwa darin, daß sie dem Job „gegen ihre eigene Ueberzeugung eine Schuld andichteten" (Hirzel), denn Job's Schicksal hatte in ihnen die unerschütterliche Ueberzeugung bewirkt, daß er schuldbeladen sei, sondern darin, daß sie in Folge eines gewissen Hochmuthes und Wissensdünkels gegen die bessere Belehrung Job's sich verhärteten, und so durch eigene Schuld den von ihm vorgebrachten Wahrheiten und Beweisgründen bis auf einen gewissen Grad unzugänglich wurden. In wiefern Job seinerseits unrichtig geredet, hat er eben selbst eingestanden, und erfährt darum auch keine Zurechtweisung mehr von Gott, weil er durch sein reumüthiges Bekenntniß seine unrichtige Rede bereits berichtigt und wieder gut gemacht hat.

8. Und nun nehmet euch sieben Stiere und sieben Widder und gehet zu meinem Knechte Job und bringet ein Brandopfer dar für euch, und Job mein Knecht soll für euch beten; nur auf ihn will ich Rücksicht nehmen, um nicht zu strafen an euch die Thorheit, denn ihr habt nicht richtig von mir geredet, wie mein Knecht Job.

9. Und es gingen Eliphas, der Themanite, und Bildad, der Schuchite, und Zophar, der Naamathite, und thaten, wie Jehova zu ihnen gesagt hatte; und Jehova nahm Rücksicht auf Job.

10. Und Jehova erstattete dem Job das Verlorene wieder wegen seines Betens für seine Freunde, und Jehova vermehrte Alles, was Job hatte, in's Doppelte.

8. Die Freunde sollen ein Sühnopfer darbringen und Job für sie beten, dann wird ihnen ihre Sünde vergeben und nicht bestraft werden. Das Gebet Job's ist aber nicht als einfache Fürbitte, sondern als Gebet bei der Opferdarbringung zu denken, so daß er dabei als Priesterstelle vertretend erscheint. Während die Größe des geforderten Opfers auf die Größe der Schuld der Freunde hindeutet, dient diese Bevorzugung Job's noch insbesondere zu ihrer Beschämung. כִּי אִם ohne vorausgegangene Negation ist nicht gerade einerlei mit dem einfachen כִּי causale (Gesen. Thesaur.), sondern wie Genes. 40, 14. in einschränkendem Sinne gebraucht gleich unserm „nur“ (vgl. Ewald, Lehrb. § 343 b.). Was unter dem Rücksichtnehmen auf Job gemeint sei, wird sogleich gesagt: um seines Opferns und Betens willen soll den Freunden vergeben werden. נְבָלָה (Thorheit) ist hier Strafe für die Thorheit, wie manchmal חַטָּאת, Strafe für die Sünde, und עָשָׂה mit עִם bezeichnet den Vollzug derselben. Die zu bestrafende Thorheit ist aber das schon bezeichnete falsche und sündhafte Moment, das sich in den Reden der Freunde kund gab.

9. Dieser Vers berichtet nur den Vollzug des vorigen Auftrags; man hat daher bei dem „Rücksichtnehmen“ nicht an irgend ein Wunder zu denken (cf. Schult.), sondern den Ausdruck einfach in demselben Sinne wie vorhin zu verstehen.

10. In der Folge erlangte Job seinen frühern Besitz in doppeltem Maaße wieder. שְׁבִית oder שְׁבוּת, die Wegführung, das Weggeführte, ist hier Alles, was Job verloren hatte, und שׁוּב, damit verbunden, hat immer transitive Bedeutung: zurückbringen, zurückgeben; nur ist die Zurückgabe hier nicht streng buchstäblich gemeint, als ob Job gerade das Verlorene wieder erhalten habe, denn dieses wurde zum Theil vernichtet. Das בְּהִתְפַּלְלוֹ heißt nicht: als, oder während er betete, sondern: für sein Beten. Seine Fürbitte fand nicht nur, sofern sie sich auf die Freunde bezog, Erhörung, sondern erwirkte auch für ihn selbst größeres Wohlgefallen Gottes, da er so großmüthig Böses

11. Da kamen zu ihm alle seine Brüder und alle seine Schwestern und alle seine frühern Bekannten und aßen mit ihm Brod in seinem Hause und bedauerten ihn und trösteten ihn wegen all des Unglücks, das Jehova über ihn gebracht hatte; und sie gaben ihm Jeder eine Kesita und jeder einen goldenen Ring.

12. Und Jehova segnete die spätere Zeit Job's noch mehr als die frühere und er bekam vierzehn tausend Schaafe und sechs tausend Kameele und tausend Joch Rinder und tausend Eselinnen.

mit Gutem vergalt. Orando pro aliis sibi ipsi profuit (Glossa interlin.). Das Suff. bei רֵעֵהוּ bezieht sich auf Eliphas als den Stellvertreter der Andern, so daß auch sie mitgemeint sind. Uebrigens ist dieser Vers eine Anticipation von Vers 12, und was er sagt, später geschehen, als was Vers 11 berichtet; es wird aber gleich an Vers 9 angeschlossen, weil es zugleich die weitere Folge von jenem וַיִּשָּׂא אֶת enthält.

11. Seine frühern Bekannten und Freunde, die sich bisher fern gehalten hatten, kamen jetzt auch, um ihm nachträglich noch ihre Theilnahme zu bezeugen; die glückliche Wendung seines Schicksals gewann ihm wieder die Freunde, die ihn im Unglück verlassen hatten. Das Bedauern und Trösten bezieht sich natürlich auf das bereits überstandene Leiden, wo es nicht mehr viel Werth hat; früher wäre es mehr am Platze und löblicher gewesen. יֹדְעִים sind die Bekannten, und לְפָנִים umschreibt das Adjectiv: die vorigen, die frühern Bekannten. Sie finden sich sammt den nächsten Anverwandten Job's bei ihm zu einem Gastmahle ein, und bezeugen ihre Theilnahme durch Ueberreichung von Geschenken. קְשִׂיטָה (nur noch Genes. 33, 19. und Jos. 24, 32. vorkommend) ist eigentlich etwas Dargewogenes, und daher wohl schwerlich, wie die alten Uebersetzungen wollen, ein Lamm, sondern ein Silberstück von bestimmtem Gewicht, das sich jedoch nicht mehr genau angeben läßt. Gesenius schätzt seinen Werth auf vier Schekel, weil das Landstück, welches Abraham von Ephron kauft, 400 Schekel (Genes. 23, 16.), jenes dagegen, welches Jakob von den Hemoriten kauft, 100 Kesita, (Genes. 33, 19.) kostet. Allein es bedarf kaum der Bemerkung, daß die Voraussetzung einer auch nur ungefähren Gleichheit des Preises für beide Landstücke im höchsten Grade unsicher ist. נֶזֶם bezeichnet Nasen- und Ohrenringe, beide waren ein Lieblingsschmuck der alten Orientalen, und als solcher zu den Geschenken gewählt.

12. Was Vers 10 allgemein gesagt wurde, wird jetzt noch speciell ausgeführt. Die Wiedereinsetzung Job's in sein früheres Glück ist aber nicht als eine momentane zu denken, sondern als ein allmähliges Wiedergelangen zu doppelt so großem Besitze, als er früher hatte. Denn wie sein früherer Besitz Folge göttlichen Segens war (1, 10.), so wird auch sein nunmehriger als solche bezeichnet. רֵאשִׁית ist die frühere Lebensperiode Job's vor dem Unglück, und אַחֲרִית die nachherige.

13. Und er bekam sieben Söhne und drei Töchter.

14. Und er nannte den Namen der einen Jemimah, und den Namen der andern Keziah, und den Namen der dritten Keren-Happuk.

15. Und es wurden keine Weiber gefunden, schön wie die Töchter Job's im ganzen Lande, und ihr Vater gab ihnen ein Erbtheil in Mitte ihrer Brüder.

16. Und Job lebte nach diesem hundert und vierzig Jahre, und er sah seine Söhne und die Söhne seiner Söhne, vier Geschlechter.

17. Und Job starb, alt und satt an Tagen.

13. Auch der Verlust seiner Kinder wurde ihm wieder ersetzt. שִׁבְעָנָה ist offenbar nicht zweimal sieben, wie Jarchi will (הם פעמים שבע); denn in diesem Falle müßte nachher statt שָׁלוֹשׁ auch zweimal drei stehen; es ist vielmehr dasselbe was שִׁבְעָה, und das Nun mit Aben Esra wie das Nun in בָּשְׁנָה (Hos. 10, 16.) für ein irreguläres Nun epenthet. zu halten.

14. Die Namen der Töchter sollen, wie der nächste Vers andeutet, zur Bezeichnung ihrer Schönheit dienen. יְמִימָה von יָמִים ist die helle, klare wie der Tag, sollte aber nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit Diana von dies verglichen werden, denn der Name Diana ist nicht aus dies, sondern aus Dea Jana entstanden (cf. Ch. Walz, de religione Romanorum antiquissima. Partic. I. p. 14). קְצִיעָה (Kassia) ist ein durch Farbe und Geruch ausgezeichnetes aromatisches Gewächs in Arabien, das bei den Alten in hohem Werthe stund; als Name der Tochter ist die Bedeutung davon deutlich, ebenso von קֶרֶן הַפּוּךְ (cornustibii, Vulg.), Horn der Schminke. Gregorius M. leitete aber cornustibii von cornu und tibia ab und erklärt es durch laetantium cantus.

15. Daß hier gegen das Gesetz (Num. 27, 8 ff.) die Töchter mit den Söhnen erben, darf nicht befremden; denn Job wird durchweg als Nicht-Israelit behandelt, weßhalb das mosaische Gesetz auf ihn keine Anwendung findet. נִמְצָא ist Arabismus für נִמְצְאוּ.

16. 17. Ueber das Lebensalter, das Job im Ganzen erreicht habe, giebt es manche Vermuthungen, die jedoch von geringem Werthe sind, weil sie gar keine Sicherheit haben. Schon die LXX z. B. geben seine Lebensdauer auf 240 Jahre an, indem sie an die 140 Jahre des Textes den Beisatz fügen: *τὰ δὲ πάντα ἔτη ἔζησε διακόσια καὶ τεσσαράκοντα.* Nur so viel ist gewiß, daß diese 140 Jahre nicht von der ganzen Lebensdauer Job's verstanden werden können, weil das זאת offenbar auf das in dem Buche behandelte Ereigniß sich bezieht. „Satt an Tagen" ist nicht etwa Bezeichnung des Lebensüberdrusses, sondern nur einer sehr langen Lebensdauer, die nicht länger zu wünschen wäre.

Aus beinah gleichen Gründen, wie der Prolog unseres Buches, ist auch dieser Epilog in neuerer Zeit für unächt erklärt worden. Mit seiner Bekämpfung und Vertheidigung hat es aber ganz dieselbe Bewandtniß, wie mit jener des Prologs. Es genügt daher, hier einfach auf das über den Prolog (S. 1 f.) Gesagte zu verweisen und etwa noch die Bemerkung beizufügen, daß für den Zweck des Buches der Epilog eben so nothwendig ist als der Prolog, und ohne jenen das Buch eben so unvollständig erscheinen und den Leser unbefriedigt lassen würde, wie ohne diesen, zum deutlichen Beweise, daß beide dem Buche ursprünglich angehören.



